
STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES





PHILOSOPHISCHES JOURNAL I

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

I

Herausgegeben von

Friedrich Immanuel Niethammer



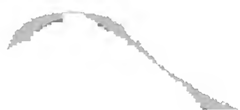
1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Neu-Strelitz 1795
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 095



Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer
Professor der Philosophie zu Jena.

Erster Band.

1795
bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Ersten Bandes erstes Heft.

---

1 7 9 5

im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung

in Neu-Strelitz.

Vorbericht

über Zweck und Einrichtung dieses Journals.

Seitdem die bedeutenden Vertheidiger der dogmatischen Systeme — es sei nun aus Ueberzeugung von der Gerechtigkeit der Sache die sie bestritten hatten, oder aus was immer für einem andern Grunde geschehen — ihre Angriffe auf die kritische Philosophie größtentheils aufgegeben haben, und die unbedeutenden Neckereien der übrigen von dem Publicum nicht weiter geachtet werden: seitdem scheint die Ueberzeugung allmählich mehr Eingang gewonnen zu haben, daß nun, um dem Ganzen des menschlichen Wissens die so lange vergebens gesuchte Ein-

heit und Festigkeit zu sichern, nichts weiter erforderlich sei, als durch eine bestimmtere Entwickelung und engere Verknüpfung der einzelnen Theile dem Systeme Zusammenhang und Haltung von innen zu geben, das von aussen auf einem unerschütterlichen Grunde fest stehe.

Allein, wie viel die Philosophie auch in Rücksicht auf die Feststellung ihres Fundamentes noch zu leisten habe, beweisen nicht nur die noch lange nicht befriedigend genug beantworteten neuern Einwürfe des Skepticismus, der seine Ansprüche auch gegen die Untersuchungen der kritischen Philosophie mit einem Nachdruck geltend macht, der die Vertheidiger dieser Philosophie in Verlegenheit setzt; sondern es erhellt noch auffallender aus dem Verfahren dieser Vertheidiger selbst, die, anstatt von den Resultaten jener Philosophie zu der Anwendung derselben auf andre Wissenschaften fortzugehen und vermittelst dieser sie dem Gebrauch des gemeinen Lebens näher zu bringen, vielmehr einzig damit beschäftigt sind, das Fundament dieser Philosophie selbst erst zu begründen, und durch den Eifer, mit dem sie an der Vollendung desselben arbeiten, ihren Zweifel an dessen Festigkeit deutlich genug zu erkennen geben.

Inwieferne man also von der Philosophie, welche allem unserm Wissen Allgemeingültigkeit sichern soll, vor allen Dingen verlangt, daß sie selbst auf einem allge-

meingültigen Fundamente erbaut sein müsse, insofern kann man das, was die Bekenner der kritischen Philosophie bis jetzt in dieser Rücksicht geleistet haben, um so weniger befriedigend finden, wenn man bedenkt: daß nicht wenige derselben theils durch Transscendentismus theils durch Hyperkriticismus zum alten Dogmatismus übergehen und dadurch die Verwirrung vermehren; daß sie zum Theil in andern Streitigkeiten einander selbst bekämpfen; und daß sie selbst da, wo sie einig sind — bei der Forderung einen obersten Grundsatz alles Wissens aufzustellen und darauf die Philosophie als Wissenschaft zu gründen — gerade in der Hauptsache, in der Bestimmung dieses Grundsatzes, völlig von einander abweichen.

Indeß sind doch Gegner sowohl als Freunde der kritischen Philosophie darüber einig, daß durch die Revolution, welche die Kritik auf dem Gebiete der Philosophie bewirkt hat, der Gesichtspunkt entdeckt sei, aus welchem allein sich die endliche Auflösung des Problems, die Philosophie als Wissenschaft aufzustellen, erwarten lasse. Wir wissen also wenigstens soviel gewiß, daß wir auf dem richtigen Wege zu jenem Ziele sind; und wenn die bisherigen Versuche auf diesem Wege uns dem Ziele noch nicht näher gebracht haben, so kann dies unsern Muth nicht niederschlagen, sondern es muß uns nur um so mehr antreiben, diese Versuche fortzusetzen. Gesetzt auch daß ein solches System des menschlichen Wissens,

als uns in der Idee einer Wissenschaft der Wissenschaften vorgehalten ist, ein nie erreichbares Ziel wäre; so kann doch auch dadurch das Interesse, uns der Erreichung dieser Idee soviel als möglich zu nähern, nicht vermindert werden, sobald wir nur gewiß sind, nicht auf einem unrichtigen Wege zu sein, und nicht, nach langen fruchtlosen Anstrengungen dem Ziele uns um gar nichts genähert zu haben, fürchten müssen.

Es ist also wenigstens soviel als ausgemacht anzunehmen, daß wir das Ziel alles Philosophirens, Einheit und Allgemeingültigkeit unseres Wissens zu begründen, (wenn dieses Ziel irgend zu erreichen ist) nur auf dem durch die Kritik zuerst entdeckten Wege erreichen können, wenn wir von der Kritik des Subjects ausgehend, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Grundsätze und Grundbegriffe unsers Wissens als in den ursprünglichen Gesetzen des Subjects selbst gegründet nachweisen können.

Wenn also auch die Philosophie seit der Erscheinung der Kritik, selbst in Rücksicht auf das Fundament ihrer Allgemeingültigkeit, noch nicht alles das geleistet hat, was sie geleistet haben muß, um als Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes gelten zu können, so läßt sich doch mit Sicherheit darauf rechnen, daß wir diesem Ziele uns nähern, wenn wir uns nur angelegen sein lassen, von dem Gesichtspunkt aus, den die Kritik angegeben hat, den Weg gehörig zu verfolgen.

Vorbericht.

Aber es ist nicht alles, was für die Philosophie zu leisten ist, daß sie selbst, von aussen durch ein sicheres Fundament begründet und von innen ihren einzelnen Theilen nach zusammenhängend und vollständig ausgebildet, als Wissenschaft vollendet werde. Man erwartet von der Philosophie, daß sie durch Aufstellung deutlicher Begriffe und einleuchtender Grundsätze über den Endzweck alles Wissens und Handelns, dem Menschen die bestimmte und unwandelbare Richtung nach seinem Ziele gebe, in welcher er sich unter der bloßen Leitung des Gefühls niemals unverrückt erhalten kann. Um diesen Zweck zu erfüllen, muß freilich die Philosophie vor allen Dingen Wissenschaft sein; denn, wie soll sie jene Forderung befriedigen, so lange sie selbst ein bloßes Aggregat von einseitigen Meinungen unerwiesenen Grundsätzen und schwankenden Begriffen ist: die, anstatt zuverläßigere Führer zu sein, vielmehr jenes natürliche Gefühl des Richtigen oder den gemeinen Verstand verwirren und irre leiten? Aber, dazu ist es nicht hinreichend, sie selbst als Wissenschaft zu vollenden. Die Philosophie, welcher ihr Gebiet in der höchsten Sphäre alles Wissens angewiesen ist, gränzt mit dem gemeinen Verstandesgebrauch nicht unmittelbar zusammen; sie kann also auch auf ihn nicht unmittelbaren Einfluß haben; sie kann sogar nur dann erst Sinn und Bedeutung für ihn erhalten, wenn sie sich der ihm zunächst liegenden Sphäre nähert. Diese nächste Sphäre sind die einzelnen Wissen-

schaften, die als eben so viele kleinere Systeme nach den verschiedenen Arten des Bewußtseins jede ein Ganzes ausmachen, und indem sie ihren Grundsatz von der Philosophie ableiten, mit dieser zusammengenommen das große Gebäude bilden, das alles menschliche Wissen umfaßt und dessen gemeinschaftliches Fundament die Philosophie ist. Die Philosophie, als Wissenschaft des Nothwendigen und Allgemeinen in unsern Begriffen und Urtheilen, kann also nur dadurch Einfluß auf den gemeinen Verstandesgebrauch erlangen und gemeinnützig werden, daß sie, als Wissenschaft der Wissenschaften, die Grundsätze und Grundbegriffe, welche das Fundament der einzelnen Wissenschaften ausmachen und welche in diesen bloß postulirt werden, deducire, das heißt, sie aus den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes selbst ableite. Nur eine solche Ableitung, welche selbst erst jenen Grundsätzen und Grundbegriffen ihre völlige Gewißheit und wahre Bedeutung geben muß, kann uns in den Stand setzen, die Ausbildung der einzelnen Wissenschaften, (von welchen erst durch ihren Grundsatz oder Grundbegriff eine vollständige Vorstellung möglich ist) mit der Sicherheit vorzunehmen, daß sie sowohl ihrem Begriff als ihrem Umfang nach durchgängig bestimmt seien. Von den einzelnen Wissenschaften aus, kann alsdenn diese Bestimmtheit der Begriffe in den gemeinen Verstandesgebrauch übergehen und dort diejenige Wirkung hervorbringen, welche die Philosophie (nach dem praktischen Inter-

esse auf den Endzweck der Menschheit bezogen) hervorbringen soll: die Menschheit im Ganzen durch Wissenschaft ihrem Ziele näher zu bringen. — Dies ist die einzig zweckmäßige Art, die Philosophie populär zu machen. Jeder andere Versuch sie zu popularisiren, indem man die philosophischen Speculationen über die letzten Gründe alles Wissens unmittelbar der Sphäre des gemeinen Verstandesgebrauchs selbst nahe bringen will und dies durch bloße Einkleidung der fremden Begriffe in bekannte Worte bewirken zu können glaubt, muß nothwendig mißlingen, und wird jederzeit, anstatt den Geist aufzuklären, vielmehr die Köpfe unausbleiblich verwirren.

Wahrheitsliebende und für das Beste der Menschheit nicht weniger als für das Heil der Wissenschaft besorgte Männer, haben also ein zweifaches Geschäft zu übernehmen. Indem sie von der einen Seite bemüht sind, die Philosophie als die Wissenschaft der letzten Gründe des menschlichen Wissens, von aussen durch Feststellung ihres Fundamentes und von innen durch nähere Bestimmung und systematische Zusammenfügung ihrer einzelnen Theile, zu vollenden; haben sie zugleich für eine zweckmäßige Anwendung ihrer Resultate zu sorgen, die Grundsätze und Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, welche in diesen nur postulirt werden, zu erweisen und zu berichtigen, von diesen bestimmteren Grundsätzen aus ihnen Zusammenhang, Haltung und Deutlichkeit zu

geben, und so nach und nach die Philosophie, zwar nicht unmittelbar aber auf dem gehörigen Wege mittelbar, in den gemeinen Verstandesgebrauch selbst einzuführen. Während sie also für die **Vollendung der Philosophie als Wissenschaft** arbeiten, müssen sie zugleich die Philosophie als **Wissenschaft der Wissenschaften** ausbilden, um dadurch den Resultaten derselben die Anwendung und Ausbreitung zu verschaffen, durch welche alle ihre Bemühungen, um Begründung derselben als Wissenschaft, ihren höhern Zweck allein erreichen können.

Die Revolution, welche durch die Erscheinung der Kritik auf dem Gebiete der Philosophie bewirkt worden ist, hat dem Philosophiren überhaupt eine einseitige Richtung gegeben, indem sie die Aufmerksamkeit der Philosophen mehr auf die nöthige Befestigung des Fundaments ihrer Wissenschaft hinlenkte, und dadurch ein allgemeines Bestreben, zu den letzten Gründen des Wissens aufwärts sich zu erheben, veranlaßte, das allmählich in einen überwiegenden Hang zur bloßen Speculation ausgeartet ist und endlich die Meinung erzeugt hat: daß so lange, bis die Philosophie in ihren Gründen völlig gesichert wäre, alles Herabsteigen von den Resultaten derselben zur Anwendung auf einen möglichen Gebrauch als unsicher und zweckwidrig aufgegeben werden müsse. Nun ist zwar freilich nicht zu läugnen, daß die Philosophie, wenn sie den übrigen Wissenschaften durch Ableitung ih-

rer Grundsätze durchgängige Bestimmtheit sichern soll, selbst als Wissenschaft durchgängig bestimmt sein muß. Allein diese Vollendung der Philosophie als Wissenschaft ist eine Idee, der wir uns nur mit allmähligen Schritten annähern können. Jeder Schritt, um den wir ihr näher kommen, muß auch dem System aller Wissenschaften eine größere Bestimmtheit und dem praktischen Gebrauch ihrer Begriffe eine größere Sicherheit geben. Aber sollen wir darum alle Anwendung der Philosophie so lange aufschieben, bis unsre vereinten Bemühungen sie erst an das Ziel ihrer Vollendung als Wissenschaft gebracht haben, das nur durch unendliche Grade der Annäherung erreichbar ist? Oder müssen wir nicht vielmehr beides zugleich thun: für die Vollendung der Philosophie als Wissenschaft arbeiten, und auf jedem Punkte, um den wir diesem Ziele näher gerückt sind, die erweiterte Uebersicht oder die größere Bestimmtheit sogleich auf das ganze System der Wissenschaften überzutragen suchen?

Beide Rücksichten vereinigt, machen den Zweck dieses Journals aus, das eine Gesellschaft bekannter philosophischer Schriftsteller einer wechselseitigen freien Mittheilung ihrer Meinungen bestimmt hat. Der Inhalt desselben, inwieferne er auf die erstere Rücksicht, nämlich die wissenschaftliche Begründung und Ausbildung der Philosophie, Beziehung hat, fordert von selbst, wenn er seinem Zweck entsprechen soll, nicht nur mög-

lichste Bestimmtheit in den Begriffen, sondern auch den Grad von Deutlichkeit in der Darstellung, um jeden Leser, für den die Beschäftigung mit speculativen Untersuchungen nicht mehr schädlich als nützlich ist, ins Interesse zu ziehen und ihm verständlich zu sein. Streben nach Popularität bei diesen Gegenständen, die ihrer Natur nach nicht populär sein können, würde hier nicht nur zwecklos sondern sogar zweckwidrig sein. Der Theil des Inhalts hingegen, der für die zweite Rücksicht, nämlich die Anwendung der Philosophie in den einzelnen Wissenschaften, bestimmt ist, liegt von selbst schon der Sphäre der Popularität näher und erfordert eben darum auch eine Behandlung die dieser Sphäre angemessen ist.

In Hinsicht auf diesen zweifachen Zweck wird dieses Journal enthalten: 1) Abhandlungen über Gegenstände aus allen Theilen der theoretischen sowohl als der praktischen Philosophie, 2) Beurtheilungen philosophischer Schriften. Die letztern werden von Zeit zu Zeit Uebersichten über das Fortrücken einzelner Wissenschaften geben. Für die Vollständigkeit einer Uebersicht der ganzen philosoph schen Literatur soll, soviel auf dem beschränkten Raum möglich ist, gesorgt werden. Weitläufigere Recensionen, wenn sie, wie die in diesem ersten Heft enthaltene, als eine vollständige Abhandlung über einen Gegenstand gelten können, werden nicht

unzweckmäßig gefunden werden; eine gedrängtere Anzeige andrer weniger bedeutenden Schriften wird den Raum, den eine solche ausführlichere Beurtheilung einnimmt, leicht ersetzen. In Rücksicht auf das Nennen der Recensenten haben Bedenklichkeiten, die von mehrern Seiten dagegen geäußert worden sind, die Veränderung veranlaßt, daß die Recensionen nicht unmittelbar mit dem Namen ihrer Verfasser unterzeichnet, sondern diese Namen von halben Jahren zu halben Jahren bekannt gemacht werden; eine Aenderung, bei der, ohne einen wesentlichen Vortheil zu verlieren, einigen nachtheiligen Folgen ausgewichen werden kann.

Folgendes sind die Namen der Schriftsteller, welche sich mit mir zur Herausgabe dieses Journals vereinigt haben:

Herr D. Erhard in Nürnberg.
— Prof. Fichte in Jena.
— D. Gros aus Wirtemberg.
— D. Heusinger in Jena.
— Prof. Hufeland in Jena.
— LegR. von Humbold aus Berlin.
— Prof. Maaß in Halle.
— Maimon in Berlin.
— Prof. Reinhold in Kiel.
— Hofr. Schiller in Jena.

Vorbericht.

Herr Prof. Schmid in Jena.
— Prof. Schulz in Helmstädt.

Beiträge von andern Gelehrten können an den Herausgeber eingeschickt werden; wenn sie den Gesetzen des Instituts angemessen sind, wird die Gesellschaft sie gerne aufnehmen.

F. J. Niethammer.

Inhalt des ersten Hefts.

I.

Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie.

Man pflegt den Verstand, inwieferne er seine Begriffe unmittelbar nach einem bloßen Gefühl aufstellt und gebraucht, ohne weder ihre bestimmte Gränze noch ihren bestimmten Zusammenhang mit einzelnen andern Begriffen oder mit dem ganzen System derselben einzusehen, den gemeinen Verstand zu nennen. In dieser Bedeutung des Wortes genommen hat der gemeine Verstand von der Philosophie nichts geringeres zu erwarten, als daß sie zu den Begriffen, die er nur einzeln kennt, das Allgemeine aufsuche, um aus diesem als dem höhern Standorte, von welchem sie das Einzelne und das Besondere im Zusammenhang übersehen kann, jene Begriffe im Besondern und im Einzelnen genau zu bestimmen und zu berichtigen; und es ist nicht zu längnen, daß der gemeine Verstand in dieser Rücksicht die Leitung der Philosophie durchaus nicht entbehren kann, um endlich statt des ungewissen blinden Herumtappens zu einem sichern Gebrauch seiner Begriffe zu gelangen, und den Weg nach seinem

Ziele mit stetem Schritte zu gehen. Allein in dieser Bedeutung des Wortes wird die Benennung des gemeinen Verstandes hier nicht genommen, und mithin auch das Verhältniß desselben zur Philosophie nicht aus diesem Gesichtspunkt betrachtet. Es giebt eine andere weit ehrenvollere Bedeutung jener Benennung des gemeinen Verstandes, auf welche hier allein Rücksicht genommen werden soll.

Man nennt nämlich den Verstand auch den **gemeinen Verstand**, inwieferne er, sowohl im theoretischen — in Beziehung auf das Wissen, als im praktischen — in Beziehung auf das Handeln, Urtheile aufstellt, welche Anspruch machen, für alle Menschen ohne Unterschied zu gelten, mithin **allen** ohne Ausnahme gemein zu sein; weswegen er auch vorzugsweise der **Menschenverstand** heißt. Der gemeine Verstand, in dieser Bedeutung des Worts, betrachtet also sich selbst, als die allgemeine Stimme, mit welcher jeder einzelne ohne Ausnahme übereinstimmen müsse, und glaubt sich eben darum berechtigt, seine Aussprüche jedem andern, ohne ihn erst darüber zu hören, zum voraus anzusinnen. Der Grund, worauf er diesen Anspruch baut, ist aber keineswegs eine **wissenschaftliche Ueberzeugung**; vielmehr ist diese Gewißheit, welche der gemeine Verstand von der Allgemeingültigkeit seiner Urtheile hat, vor aller und ohne alle wissenschaftliche Belehrung vorhanden und mithin von derselben völlig unabhängig. Sondern diese Gewißheit von der Allgemeingültigkeit solcher Urtheile gründet sich unmittelbar auf ein **Gefühl** (wenn man anders dieses sonst gebrauchten Ausdrucks sich hier bedienen

will), das ist, auf ein unmittelbares Bewußtsein derselben. Diese unmittelbare Gewißheit von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes, welche aller wissenschaftlichen Untersuchung vorhergeht, scheint auch allerdings für sich allein völlig hinreichend zu sein, und einer anderweitigen Bestätigung durchaus nicht zu bedürfen. Wir sind von der Allgemeingültigkeit solcher Aussprüche des gemeinen Verstandes so vollkommen überzeugt, daß wir auch keinen Augenblick zweifeln, daß jeder andere, wenn nicht ein zufälliger Irrthum ihn täusche, eben so denken und handeln müsse, und daß wir Uebereinstimmung mit solchen unsrer Urtheile unbedingt von ihm verlangen. Mithin hat es allerdings den Anschein, daß der gemeine Verstand die Hülfe der Philosophie, welche diese Allgemeingültigkeit unsers Wissens und Handelns erst zu begründen Anspruch macht, gänzlich entbehren könne, und — wie man auch in der Popularphilosophie stillschweigend vorausgesetzt hat — alle Philosophie überflüssig mache. Das Verhältniß des gemeinen Verstandes zur Philosophie in dieser Rücksicht betrachtet scheint der gemeine Verstand auf den ersten Anblick die oberste Stimme unbedingt behaupten zu können; zumal da seine Aussprüche einen so großen Grad der Glaubwürdigkeit dadurch für sich haben, daß sie durch die allgemeine Stimme aller Zeiten bestätigt sind.

Alleiu es leuchtet von selbst ein, daß dieses Allgemeingelten kein gültiger Bürge für die Allgemeingültigkeit sei; daß man dadurch, daß etwas bis jezt allgemein gegolten hat, nicht berechtigt sei anzunehmen, daß es immer gelten müsse,

und daß die Zuversicht, mit der wir von solchen Aussprüchen des gemeinen Verstandes fordern, daß sie jeder als gültig anerkennen müsse, nur dann einen hinreichenden Grund hätte, wenn wir die Nothwendigkeit eines solchen Ausspruchs erweisen könnten. Mithin ist durch diese Erfahrung keinesweges die absolute Nothwendigkeit erklärt, mit der wir die Uebereinstimmung anderer zu solchen Urtheilen fordern, und die Allgemeingültigkeit unseres Wissens und Handelns, wenn sie auf keinem andern Grunde ruht, wäre dadurch so wenig bestätigt, daß sie vielmehr durchaus verdächtig wäre. Allein unsre Ueberzeugung von der Gültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes gründet sich auch nicht auf jene Bestätigung einer wirklichen Beistimmung andrer, sondern auf ein unmittelbares Bewußtsein derselben. Solche Aussprüche des gemeinen Verstandes kündigen sich im Bewußtsein unmittelbar als allgemein und nothwendig an; wir können uns das Gegentheil davon durchaus nicht vorstellen, und schließen daraus, daß es überhaupt unmöglich sei es sich vorzustellen, daß sie also nothwendig seien und als solche auch allgemein sein und Allgemeingültigkeit haben müssen. Aber eben gegen dieses Fundament, welches das einzige ist, worauf wir die Gewißheit von jener Allgemeingültigkeit unsers Wissens und Handelns bauen, ist der erste und vorzüglichste Angriff des Skepticismus gerichtet, um unser ganzes Wissen für ungewiß zu erklären. Wie sollen die Aussprüche des gemeinen Verstandes Allgemeingültigkeit unsers Wissens begründen, da sie selbst kein anderes Fundament haben, als ein **Gefühl** (unmittelbares Bewußtsein) ihrer

Allgemeinheit und Nothwendigkeit? Es ist ein großer Unterschied, zwischen dem Gefühl des Allgemeinen und Nothwendigen in einem Urtheile, und der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Gefühls selbst. Daß man etwas als allgemein und nothwendig in einem Urtheil fühle, dies wird unmittelbar durch jenes Gefühl wahrgenommen; ob aber dieses Gefühl selbst Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe, dies kann weder durch jenes Gefühl selbst unmittelbar noch durch irgend ein andres Gefühl ausgemacht werden. Woran soll ich erkennen, daß das, was mir als allgemein und nothwendig vorkommt, auch wirklich allgemein und nothwendig sei? Kann dieses Gefühl nicht auch bloß eine psychologische Täuschung, oder aus alter Gewohnheit erzeugt nur ein verjährter Irrthum sein? Auf alle diese Fragen hat der gemeine Verstand, der sich bei allen seinen Urtheilen lediglich auf das unmittelbare Bewußtsein ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit bezieht, keine Antwort; und der Skepticismus hat also Recht, die Allgemeingültigkeit unsers Wissens überhaupt für gänzlich problematisch zu erklären, wenn sich nicht die Allgemeingültigkeit jener Aussprüche des gemeinen Verstandes auf einem andern Wege befriedigend erweisen läßt.

Diesen Beweis nun zu führen, hat die Philosophie übernommen, und die eigentliche und einzige Aufgabe, welche sie zu lösen hat, ist also: die Aussprüche des gemeinen Verstandes, welche die Grundlage aller Gewißheit unseres Wissens sind, gegen den Skepticismus zu vertheidigen und als allgemeingültig zu erweisen. Wir werden nachher se-

hen, was die Philosophie zu leisten habe, um diese Aufgabe zu lösen, und wiefern die Versuche, die sie dazu gemacht hat, befriedigend seien. Ehe wir aber davon sprechen, müssen wir auf einen Umstand aufmerksam machen, auf welchen eigentlich diese gegenwärtige Untersuchung gerichtet.

Indem die Philosophie es übernimmt, die Aussprüche des gemeinen Verstandes gegen die Angriffe des Skepticismus zu vertheidigen und ihre Allgemeingültigkeit zu erweisen, maßt sie sich selbst das Recht an, als oberster Richter über die Allgemeingültigkeit unsers Wissens, ihre Resultate als unbedingt gültig aufzustellen, und von dem gemeinen Verstande zu fordern, daß er sich gewöhnen müsse, ihr nachzusprechen was sie ihm in den Mund lege. Dieses Recht hat der gemeine Verstand zu keiner Zeit anerkennen wollen, sondern vielmehr unaufhörlich seine Stimme eben so stark gegen die Demonstrationen des Dogmatismus als gegen die Zweifel des Skepticismus erhoben und gegen beide zugleich seine Aussprüche unerschütterlich behauptet. Die Philosophie hat sich auch oft genug genöthigt gesehen, ihren Weg zurückzugehen, um auf einem andern Wege Resultate zu suchen, die der gemeine Verstand auch für sich einleuchtend finden könne; eine Philosophie, welche die Aussprüche des gemeinen Verstandes gegen die Zweifel des Skepticismus nicht zu retten wußte, ohne zugleich auf Resultate zu führen die eben diesen Aussprüchen auf einer andern Seite entgegen waren, hat sich auch niemals behaupten können; und der gemeine Verstand hat sich zu allen Zeiten eher dazu entschlossen, sich dem Skepticismus in die Arme zu werfen (der

ihn wenigstens nicht geradezu vernichten will) als von einer solchen Philosophie Resultate anzunehmen, die mit seinen Aussprüchen schlechterdings unverträglich sind. Der gemeine Verstand fordert also eben so unbedingt, daß die Philosophie seine Aussprüche respectiren müsse, und behauptet schlechthin, daß ihre Resultate, sobald sie mit diesen Aussprüchen im Widerstreit wären, durchaus nicht gültig sein können.

Welche der beiden Parteien soll nun das Recht haben über die andere zu entscheiden? Hier finden wir uns in einem Cirkel, aus welchem kein Ausgang möglich scheint. Wir sind genöthigt von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie zu appelliren, und müssen gegen diese wieder die Aussprüche des gemeinen Verstandes gelten lassen. Es ist zugestanden, daß die unmittelbaren Urtheile des gemeinen Verstandes, als subjective Urtheile — von welchen es unentschieden ist, ob sie **bloß subjectiv**, das heißt in individuellen oder zufälligen Beschaffenheiten des Subjects gegründet, oder ob sie in den allgemeinen und nothwendigen Bedingungen des Subjects gegründet das heißt **allgemein subjectiv** (oder objectiv) seien — auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch machen können, sondern erst eine anderweitige Bestätigung erhalten müssen, welche ihnen die Philosophie zu geben habe. Damit scheint also der Philosophie die Entscheidung übertragen. Auch kömmt noch hinzu, daß (nach einem anerkannten Gesetze des Verstandes) alles, was aus einem Satze der für sich Gültigkeit hat bündig gefolgert wird, eben dieselbe Gültigkeit wie der Satz selbst habe.

Wenn nun also die Philosophie, von einem Satze ausgehend den der Verstand selbst für gültig angenommen hat, in den Folgerungen aus demselben richtig verfährt, so sollte jede derselben unbedingt auch selbst für gültig angenommen werden. Gleichwohl so bald die Philosophie auf ein Resultat kömmt, welches der gemeine Verstand seinen Aussprüchen zuwider findet, so soll es nicht für gültig angenommen werden. Hier scheint offenbar der Verstand mit sich selbst im Widerspruch, und man ist ungewiß, welchen Theil man gegen den andern geltend machen könne. Dies ist eigentlich der schwierige Punkt, den wir in dieser Abhandlung — wenn auch nicht zur Entscheidung, doch — wenigstens zur Untersuchung bringen wollen.

Wenn man die lange, schon durch mehrere Jahrtausende bestätigte Erfahrung bedenkt, da die Philosophie immer ihre Versuche von neuem wiederholte und zu wiederholen genöthigt war, während die Stimme des gemeinen Verstandes zu allen Zeiten dieselbe blieb und alle Zumuthungen der Philosophie eben so standhaft abwies· als sie allen Angriffen des Skepticismus unerschütterlich trozte: so möchte man allerdings schon darum geneigt sein, sich zu Gunsten des gemeinen Verstandes zu entscheiden und ihn als das oberste Kriterium anzuerkennen. Allein fürs erste, daß diese allgemeine Stimme des gemeinen Menschenverstandes bisher sich durchaus gleich geblieben ist und man folglich Wahrscheinlichkeit hat, daß sie sich auch immer unverändert erhalten werde, beweist noch nicht, daß sie schlechthin unveränderlich sei (und dies müßte sie doch sein, um als

Grund aller Allgemeingültigkeit gelten zu können). Auf der andern Seite verhält es sich mit der Philosophie im Gegentheil eben so. Daß sie bisher noch kein festes Resultat gefunden hat und öfters durch die Ansprüche des gemeinen Verstandes genöthiget war, ihre eigenen Aussprüche zurückzunehmen, beweist doch nicht, daß sie sich überhaupt nicht zu der Vollendung erheben könne, wo ihr das Recht, über Allgemeingültigkeit unsers Wissens zu entscheiden, zuerkannt werden müsse. Mithin darf man, wenigstens aus dem bekannten Schicksal der Philosophie und ihrem bisherigen Verhältniß zu dem gemeinen Verstande, noch nicht den Schluß ziehen, daß die absolut letzte Stimme über Allgemeingültigkeit unsers Wissens dem gemeinen Verstande zukomme. Indeß giebt doch eine so lange Erfahrung eine starke Vermuthung zum Vortheil des leztern, und man hat allerdings Grund, bei der Untersuchung des vorliegenden Streites die Ansprüche dieser Partei nicht zu vernachlässigen.

Daß aber dieser Anspruch des gemeinen Verstandes, seine Aussprüche gegen die Resultate der Philosophie, wenn die leztern ihm entgegen sind, geltend zu machen, wirklich gegründet sei, wird sich nachher aus der Philosophie selbst ergeben, welche die Allgemeingültigkeit jener Aussprüche erwiesen hat. Damit es aber nicht das Ansehen habe, als wäre dies ein Cirkel im Beweisen, von dem gemeinen Verstande an die Philosophie zu appelliren, und diese wieder nach dem gemeinen Verstande zu beurtheilen, so muß man den Umstand in Erwägung ziehen, daß in dem gegenwär-

tigen Streite die Philosophie dem gemeinen Verstande nicht durchaus, sondern nur in einer gewissen Rücksicht entgegengesezt sei, in einer andern Rücksicht aber mit ihm ganz einerlei Zweck habe, seine Aussprüche gegen die Einwürfe des Skepticismus zu vertheidigen. Nämlich der Skepticismus nimmt das unmittelbare Bewußtsein in Anspruch, worauf der gemeine Verstand die Allgemeingültigkeit seiner Aussprüche gründet, und erschüttert dadurch unser ganzes Wissen in seinem Fundamente. Sein Hauptangriff ist auf diesen Punkt gerichtet, zu zeigen, daß dieses unmittelbare Bewußtsein täuschen könne, daß ein Urtheil, welches mir als allgemein und nothwendig vorkömmt, vielleicht nur durch eine zufällige individuelle Beschaffenheit meines Subjects bewirkt sei; so wie es dem Gelbsüchtigen nothwendig sei, alles gelb zu sehen. Hier nun fängt die Philosophie *) an, und übernimmt gegen diesen Einwurf den Beweis, daß die Aussprüche des gemeinen Verstandes allerdings allgemeine und nothwendige Urtheile seien, und daß man sich von ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit vollkommen überzeugen könne. Dies ist mithin die eigentliche Aufgabe der Philosophie, und folglich sind ihre Behauptungen den Aussprüchen des gemeinen Verstandes nicht nur nicht entgegenge-

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß ich Philosophie nicht überhaupt dem Skepticismus entgegenseze, als sollte der leztere in der Reihe der Philosophieen (wo er gewiß nicht die lezte Stelle einnimmt) nicht gelten; sondern ich fasse unter jener allgemeinen Benennung den Dogmatismus und den Kriticismus zusammen.

sezt, sondern vielmehr mit diesen auf das gleiche Ziel gerichtet. Ein Widerstreit zwischen beiden, der das Ganze beträfe, ist also unmöglich, weil die Philosophie, welche die Allgemeingültigkeit der unmittelbaren Urtheile des gemeinen Verstandes gegen den Skepticismus zu erweisen sich vorgesezt hat, in diesem Falle zum Skepticismus den sie widerlegen wollte, ganz übertreten müßte. Mithin kann ein Widerstreit zwischen beiden nur dadurch statt finden, daß die Philosophie nur einen Theil der Aussprüche des gemeinen Verstandes in Schuz nähme, diesem dagegen den andern aufopfern wollte; und dies ist eigentlich der Fall, den wir vor Augen haben, indem wir die Forderung machen, daß die Resultate der Philosophie mit den Aussprüchen des gemeinen Verstandes übereinstimmen müssen. Da die Aussprüche des gemeinen Verstandes alle mit gleicher Nothwendigkeit und Allgemeinheit sich im Bewußtsein ankündigen, und kein anderer Grund eines Unterscheides derselben angegeben werden kann, so müssen sie (wenn sich überhaupt dieses hohe Ansehen, das sie behaupten, gründlich erweisen läßt) auch alle gleichen Anspruch auf Gültigkeit haben, und in einer Philosophie auch alle beisammen bestehen. Eine Philosophie, welche diese Aussprüche nur dadurch zu rechtfertigen weiß, daß sie den einen Theil derselben dem andern unterordnet und den Verstand zwingen will, diese eine Hälfte, der andern zu gefallen, sich als ungültig als verkehrt und dergleichen vorzustellen, hat den Knoten nicht gelöst sondern zerhauen, unserm Wissen nicht wissenschaftliche Einheit gegeben sondern die verschiedenen Theile bloß gewaltsam in Eine Rubrik zusam-

mengedrängt, und folglich auf keine Weise geleistet was sie geleistet zu haben vorgiebt oder sich einbildet.

Indem also die Philosophie es übernimmt, als ein für sich bestehendes Ganze die Allgemeingültigkeit unsers Wissens zu erweisen, muß sie in einer doppelten Rücksicht beurtheilt werden; erstens inwiefern sie ihren Beweis gegen die Zweifel des Skepticismus befriedigend führt, und zweitens ob sie mit den Aussprüchen des gemeinen Verstandes übereinstimme, oder welches eben so viel heißt, ob nicht in irgend einer Art des Bewußtseins nothwendige und allgemeine Begriffe angetroffen werden, die sich mit den Resultaten derselben nicht vereinigen lassen. Wenn die Philosophie jene erstere Forderung nicht befriedigt, so hat sie schon an sich keinen Werth; wenn sie aber auch ein System aufstellen könnte, gegen welches der Skepticismus selbst nichts weiter einzuwenden wüßte, so würde gleichwohl der gemeine Verstand dieses System, wenn die Resultate desselben mit seinen unmittelbaren Urtheilen nicht durchaus übereinstimmten, nicht für gültig anerkennen, und seine Stimme dagegen mit Recht behaupten. Der Grund, worauf dieses Recht beruht, ist kein andrer als die unmittelbare Gültigkeit seiner Aussprüche, welche sich aus den Resultaten der kritischen Philosophie, wie nachher gezeigt werden soll, völlig befriedigend ergiebt.

Der Cirkel im Beweisen, von dem wir oben gesprochen haben, läßt sich nur dadurch heben, wenn sich die Allgemeingültigkeit jener Aussprüche des gemeinen Verstandes unmittelbar beweisen läßt; denn, alsdenn erst wenn die Allgemeingültigkeit derselben für sich ausgemacht ist, kann

die Frage entstehen: ob diese Aussprüche, welche an sich unmittelbare Gewißheit haben, oder die Aussprüche der Philosophie, welche hier als ein für sich bestehendes Ganze betrachtet wird das auch für sich unmittelbare Gewißheit hat, für gültig anerkannt werden sollen, im Fall beide im Widerstreit ständen? Dieser Beweis für die Allgemeingültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes läßt sich nämlich auf zweierlei Art führen: entweder unmittelbar, wenn sich zeigen läßt, daß die Urtheile, welche sich als nothwendig und allgemein in unserm Bewußtsein unmittelbar ankündigen, auch nothwendig und allgemein dafür angenommen werden müssen; oder mittelbar, wenn ein System aufgestellt würde, welches absolute Gewißheit für sich hätte, und jene Aussprüche mit demselben übereinstimmten.

Sowohl jenen unmittelbaren als diesen mittelbaren Beweis hat die Philosophie übernommen. Es fragt sich also: was hat sie auf die eine oder auf die andere Art bisher geleistet? wie weit kann sie mit dem unmittelbaren Beweise kommen? und was ist zu erwarten, wenn sie den mittelbaren Beweis wirklich apodiktisch führen könnte?

Wenn von der Allgemeingültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes in der Philosophie die Rede ist, so bringt sich allerdings die Popularphilosophie zu allererst auf, welche bei allen Gelegenheiten diese Aussprüche im Munde führte und sich auf dieselben als auf die letzte Instanz berief, gegen welche keine Einwendung weiter statt finde. Allein, von dieser Philosophie, die jene Aussprüche schlechthin für die lezten Gründe alles allgemeingültigen Wissens

hält, die alle Versuche der Speculation, sich zu höhern Gründen zu erheben, leere müßige Grübelei nennt, und die Anstrengung des Geistes, das Ziel eines allgemeingültigen Wissens das ihm in der Idee vorschwebt zu erreichen, für ein bloßes Ueberschreiten seiner Gränzen erklärt — von dieser Philosophie, die eigentlich gar keine Philosophie ist, kann hier wo nach den Versuchen gefragt wird, welche die Philosophie gemacht habe, die Allgemeingültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes zu erweisen, durchaus nicht die Rede sein. Anstatt diese Gültigkeit zu erweisen, sezt sie dieselbe vielmehr schon als erwiesen oder vielmehr als eines Beweises gar nicht bedürftig und selbst als den Grund aller Beweise voraus, indem sie sich bloß auf das unmittelbare Bewußtsein der Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben beruft, und als ihren Grundsaz, wo nicht ausdrücklich aufstellt, doch stillschweigend voraussezt: was sich im Bewußtsein unmittelbar als allgemein und nothwendig ankündige, das müsse schlechthin für allgemeingültig gehalten werden. Allein eben diese Behauptung ist es, welche der Skepticismus in Anspruch nimmt, indem er beweist, daß dieses unmittelbare Bewußtsein nie gegen die Möglichkeit eine bloße Täuschung zu sein gesichert werden könne. Gegen diesen Einwurf jene Aussprüche des gemeinen Verstandes zu schüzen, ist das eigentliche Problem, welches die Philosophie aufzulösen hat. Dieses Problem hat die Popularphilosophie entweder verkannt, und also gar nicht einmal geahnt was die Philosophie eigentlich will; oder hat sie es wirklich gekannt, und um sich die Mühe des Auflösens zu ersparen,

es ohne weiters für unauflösbar erklärt: so hat sie sich auf alle Weise ihres Rangs unter den Philosophieen verlustig gemacht, den sie nur dadurch sich hätte erhalten können, wenn sie wenigstens diese Unauflösbarkeit, welche sie bloß bittweise annimmt, bündig erwiesen, und gezeigt hätte, daß die Aussprüche des gemeinen Verstandes, oder vielmehr das Gefühl des Allgemeinen und Nothwendigen, das ihnen zum Grunde liegt, schlechterdings die lezte Gränze des Wissens sei, über welche hinaus noch tiefere Blicke zu thun der menschliche Geist vergebens strebe.

Die Versuche, welche die Philosophie machen kann, die Allgemeingültigkeit der Urtheile und Begriffe, die sich in unserm Bewußtsein unmittelbar als allgemein und nothwendig ankündigen, unmittelbar zu erweisen, theilen sich in zwei Hauptarten. Der Beweis muß entweder objectiv aus der Erfahrung a posteriori, oder subjectiv aus dem was aller Erfahrung vorhergeht, das ist a priori geführt werden. Die erste dieser beiden möglichen Beweisarten war von dem ersten Anfang aller Philosophie an bis auf unser Zeitalter, seit so vielen Jahrtausenden, die einzige die versucht worden ist, die unter den verschiedensten Modificationen der Hauptsache nach immer dieselbe blieb, und immer von neuem wiederholte. Es sollte nämlich gezeigt werden, daß der Grund der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche sich in unsern Urtheilen offenbart, in den Gegenständen (sowohl der äussern als der innern Erfahrung) liege, welche, als selbst unveränderlich und ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach nothwendig, uns zu allen Zeiten eben so

vorgestellt würden, und eben so auch jedem andern nothwendig vorkommen müßten. Man suchte also zu beweisen, daß diejenigen unsrer Begriffe und Urtheile, deren wir uns als nothwendig und allgemein bewußt sind, lediglich aus der Erfahrung durch Induction und Abstraction erzeugt werden. Auf diesem Wege hoffte man am allersichersten der Einwendung des Skepticismus zu begegnen, welcher die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Begriffe und Urtheile bloß aus dem Grunde in Zweifel zieht, weil es von ihnen als subjectiven Urtheilen nicht ausgemacht werden könne, ob sie nicht in einer bloß subjectiven zufälligen Beschaffenheit eines Subjects gegründet seien. Wenn sich nun dagegen zeigen ließe, daß jene Begriffe und Urtheile durch die Gegenstände selbst objectiv bestimmt würden, von dem Eindruck abhiengen den diese Gegenstände auf uns machen, und von unsrer Willkür und subjectiven Ansicht ganz unabhängig wären; so wäre ausgemacht, daß das subjective Urtheil, durch objective Nothwendigkeit erzeugt, selbst objective Gültigkeit haben müsse. — Das Unbefriedigende und Unzulängliche dieser Art des Beweises hätte man schon daraus ersehen können, wenn man auf den Unterschied aufmerksamer gewesen wäre, der sich zwischen einem durch Abstraction gefundenen allgemeinen und einem absolut allgemeinen Begriff deutlich genug wahrnehmen läßt. Eine noch so lange fortgesetzte Abstraction führt doch niemals zu einem Begriff, von dem man durchaus und unbedingt behaupten könnte, daß er schlechthin nicht anders sein könne, wie wir es von den absolut allgemeinen Begriffen durchgehends behaupten.

haupten. Allein, wenn man auch dieses, zwar charakteristische aber doch nur empirische Merkmal eines Unterschiedes übersah, so konnten doch die evidenten Einwürfe des Skepticismus nicht übersehen werden. Der Skepticismus nämlich hat gegen diese Art des Beweises Einwendungen zu machen, welche sie als völlig untauglich und verwerflich darstellen. Fürs erste müßte erst gezeigt werden, daß jene absolut allgemeinen Begriffe gar keinen andern Ursprung als durch Abstraction aus der Erfahrung haben können; wobei man vorzüglich auch den Umstand bedenken muß, daß es schwer zu begreifen wäre, wie ein allgemeiner Begriff aus einzelnen Begriffen (in deren keinem er selbst vorhanden ist) abstrahirt werden könne, wenn man nicht denselben (als Grundbegriff, der die Erfahrung leitet) in die Erfahrung selbst hineingelegt hätte. Fürs zweite, wenn auch die Gegenstände der (äussern sowohl als innern) Erfahrung durch ihren Eindruck, den sie auf das vorstellende Subject machen, die Vorstellung bestimmten; so bleibt doch die Verschiedenheit der subjectiven Ansicht, welche das Urtheil anders modificiren kann, und der Einwurf des Skeptikers, daß die Verschiedenheit der Subjecte eine Verschiedenheit ihrer Begriffe und Urtheile von den gleichen Gegenständen nach sich ziehe, und daß es folglich immer ungewiß sei, ob das was wir von dem Gegenstand urtheilen überhaupt von ihm geurtheilt werden müsse, das heißt, daß unser Urtheil nicht nothwendig sei — gilt also auch in diesem Falle. Fürs dritte läßt sich aus einer noch so lange fortgesetzten Erfahrung dennoch keine absolute Allgemeinheit und Nothwendig-

keit ableiten. Selbst nicht einmal eine logische Abstraction kann zu einer wahren Allgemeinheit eines Begriffes führen. Wenn ich in einer noch so großen Anzahl von Begriffen das gemeinschaftliche Merkmal x gefunden habe, so kann ich doch nicht wissen, ob nicht in einer andern Anzahl von Begriffen, die auch unter denselben Hauptbegriff gehören die ich aber bei meiner Vergleichung nicht vor Augen gehabt habe, eine andere Modification liege, welche das gemeinschaftliche Merkmal = z macht. Noch viel weniger also läßt sich erwarten, durch Vergleichung synthetischer Erfahrungssätze eine wahre Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines allgemeineren Satzes zu finden; eben so wenig als man die Allgemeingültigkeit eines Urtheils daraus ableiten kann, daß man es, so weit man Erfahrung gemacht hat, allgemeingeltend befunden hat, indem Allgemeingültigkeit nicht nach Stimmenmehrheit sondern nur nach absoluter Stimmeneinheit entschieden werden kann, und es auch immer unausgemacht bliebe, ob nicht alle, deren Stimme wir darüber gehört haben, sich mit uns in gleichem Irrthum befänden und andere also doch anders urtheilen müßten. Daraus erhellt einleuchtend genug, daß alle Bemühung, seine Begriffe durch Induction aus der Erfahrung zur strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu erheben, schlechterdings fruchtlos sei, und daß mithin die Philosophie, welche das absolut Allgemeine und Nothwendige in unsern Urtheilen und Begriffen auf diesem Wege zu erklären sucht und wirklich zu erweisen glaubt, ihr Ziel nicht nur ganz und gar verfehle, sondern vielmehr dem Skepticis-

mus selbst die Waffen in die Hände gebe, durch welche er ihr unüberwindlich wird. Ist es einmal als ausgemacht angenommen — was die Philosophie durchgehends bei allen ihren Versuchen dieser Art, unter was immer für einer Gestalt sie auch auftreten mögen, als ausgemacht angenommen hat — daß die absolut allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Urtheile, durch wiederholte Erfahrung erzeugt, nur durch einen Inductionsbeweis als allgemein und nothwendig erwiesen werden können: so kann der Skeptiker eben daraus im Gegentheil völlig bündig beweisen, daß die Allgemeingültigkeit unsers gesammten Wissens unerweislich sei. Wenn die absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit, mit der sich ein Theil unsrer Begriffe und Urtheile im Bewußtsein ankündigt und Anspruch macht a priori und ohne alle Ausnahme zu gelten, wirklich nur durch Induction aus der Erfahrung erzeugt würde, so muß der Dogmatiker (welcher selbst nicht in Abrede sein kann, daß eine noch so viel befassende Induction doch nie zu einer absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Begriffe und Urtheile führen könne) auch zugestehen, daß sie eine bloße Täuschung sei, welche das was in vielen Fällen gegolten hat durch eine willkürliche Steigerung für das nimmt, was in allen Fällen gelten muß. Da nun die Philosophie (wie der Dogmatiker selbst zugiebt) für die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Begriffe und Urtheile durchaus keinen andern Beweis aufstellen kann, und der einzige, den sie aufstellt, das nicht erweist, was er zu erweisen hat, so ist der Skepticismus unwiderleglich und die

Allgemeingültigkeit unsers Wissens den Einwürfen desselben ohne Rettung Preis gegeben. Es ist leicht einzusehen, daß der Skepticismus aus eben diesem Grunde alle Versuche dieser Art unbefriedigend finden mußte, und dem Dogmatismus auf allen Stufen, zu denen er sich erhoben hatte, evident nachweisen konnte, daß das Problem noch nicht gelöst sei. Dieses stetige Mißlingen aller versuchten Beweise diente dem Skepticismus selbst zum neuen Beweis für seine Behauptung, indem er, wenigstens mit eben soviel Recht als der Dogmatiker durch Induction absolute Allgemeinheit beweisen wollte, durch eine gleiche Induction aus allen jenen fruchtlosen Versuchen die Unmöglichkeit einer befriedigenden Auflösung des Problems beweisen konnte. Daß man demungeachtet so lange dabei beharrte, die Auflösung noch immer auf demselben Wege zu suchen, läßt sich bloß daraus erklären, daß der Skepticismus selbst die Unmöglichkeit eines solchen Beweises nicht evident dargethan sondern mehr nur aus dem bisherigen Mißlingen gefolgert hatte, mithin noch immer die ungegründete Hoffnung übrig blieb, durch einen neuen Versuch derselben Art glücklicher zu sein. Ist es aber, wie der Skepticismus in neuern Zeiten einleuchtend genug bewiesen hat, in der That unmöglich, den gesuchten Beweis auf diesem Wege zu finden, so muß entweder der Beweis noch auf einem andern Wege möglich sein, oder man muß die Behauptung des Skepticismus anerkennen und gestehen, daß die Allgemeingültigkeit unsers gesammten Wissens problematisch sei.

Die zweite oben genannte Hauptart, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Begriffe und Urtheile unmittelbar zu erweisen, verspricht einen solchen Beweis, indem sie unternimmt zu zeigen, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unsern Begriffen und Urtheilen in den nothwendigen Bedingungen des Subjects selbst gegründet sei. Wenn nämlich von einem Urtheil gezeigt werden könnte, daß das Subject als Subject seiner Natur nach nicht anders urtheilen könne, so würde allerdings die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben unmittelbar bewiesen sein. Der Grund, warum ich ein Urtheil, das sich als absolut allgemein und nothwendig in meinem Bewußtsein ankündigt, nicht mit apodiktischer Gewißheit unmittelbar für allgemein und nothwendig annehmen kann, liegt bloß darin, weil ich nicht gewiß sein kann, ob nicht mein Urtheil bloß durch eine subjective Ansicht des Gegenstandes bestimmt und in einer bloß zufälligen Beschaffenheit meines Subjects gegründet sei; weswegen ich ein solches Urtheil, des unmittelbaren Bewußtseins seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit unerachtet, doch nicht zum voraus unbedingt jedem andern Subjecte ansinnen kann. Dagegen könnte ich von der absoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit eines solchen Urtheils vollkommen gewiß sein, wenn sich zeigen ließe, daß es in den nothwendigen Bedingungen des Subjects, ohne welche ein Subject nicht Subject sein könnte, gegründet sei; in welchem Fall ich auch ein solches Urtheil, dessen ich mir als nothwendig und allgemein unmittelbar bewußt bin, bei jedem andern Subjecte mit apodik-

tischer Gewißheit als nothwendig und allgemein voraussezen könnte. Wenn es also möglich wäre, von den sämmtlichen Begriffen und Urtheilen, welche sich als absolut allgemein und nothwendig in unserm Bewußtsein unmittelbar ankündigen, zu zeigen, daß sie in den nothwendigen Bedingungen des Subjects überhaupt gegründet die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes selbst seien: so würden wir den Beweis ihrer absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit befriedigend geführt und eben dadurch die Allgemeingültigkeit unsers Wissens gegen die Einwürfe des Skepticismus auf immer gerettet haben.

Auf diese Art wäre es also allerdings möglich, die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Urtheile und Begriffe befriedigend zu erweisen. Aber es fragt sich, ist ein solcher Beweis selbst möglich? Da die Philosophie diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit aus den nothwendigen Bedingungen oder aus der ursprünglichen Beschaffenheit des Subjects selbst ableiten soll, so setzt dies voraus, daß sie von dieser ursprünglichen Beschaffenheit desselben eine bestimmte Einsicht habe. Da sie aber zu dieser Einsicht nicht unmittelbar, sondern nur durch einen Schluß aus dem, was uns von dem Subject mittelbar bekannt ist, gelangen kann; so muß vor allen Dingen dieser Schluß vollständig gerechtfertiget sein, durch den sie sich zu jener Einsicht in die ursprüngliche Beschaffenheit des Subjects überhaupt erhebt, welche sie als das Fundament aller ihrer Beweise gebraucht.

Das Bekannte in der Erfahrung, von welchem die Philosophie ausgeht, um auf das Unbekannte, was sie in dem Subjecte als vor aller Erfahrung vorhanden voraussetzt, zu schließen, ist nicht eine einzelne Wahrnehmung, sondern das allgemeinste Datum, das uns von dem Subjecte bekannt ist: **daß überhaupt Erfahrung ist.** Dieses allgemeine Hauptfactum setzt die Philosophie voraus, und stellt also die oberste Frage, die sie aufzulösen hat, so auf: **Wie ist Erfahrung möglich?** oder, was muß in dem Subjecte nothwendig vorausgesetzt werden, wenn demselben Erfahrung (eine Succession von Vorstellungen, die sich zu Einem Bewußtsein vereinigen) möglich sein soll? Die Philosophie kann also nicht a priori anfangen, und von einem a priori unmittelbar gewissen Satze, als etwas an sich unbedingtem, in der Reihe der Bedingungen sogleich synthetisch abwärts gehen, um allem, was sie an diese Reihe anknüpfen kann, die gleiche unbedingte Gewißheit zu geben; sondern sie muß selbst erst von etwas Bedingtem in der Reihe der Bedingungen synthetisch aufwärts gehen, um die nothwendigen Bedingungen zu finden, von welchem aus sie alsdann erst zu einem Systeme abwärts fortschreiten kann, das Allgemeingültigkeit hat. Es kömmt also darauf an, ob die Philosophie auf dieser Seite des Weges, den sie zu gehen hat, um zur Einsicht dessen was a priori ist (das heißt der nothwendigen Bedingungen des Subjects, oder der ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes) zu gelangen, völlig allgemeingültig verfährt. Die Kritik der Vernunft hat dieses oberste Problem der Philosophie, die ursprüng-

lichen Gesetze des menschlichen Geistes aufzustellen, durch einen Schluß von dem allgemeinen Hauptfactum, **daß Erfahrung ist**, als dem Bedingten, zu dem was als nothwendige Bedingung desselben in dem Subject vorausgesetzt werden muß (das heißt, was a priori ist) gelöst. Die Gültigkeit dieses Schlusses hängt davon ab, daß sowohl das Bedingte, welches dem Schlusse zu Grunde liegt, als auch die Folgerung selbst allgemeingültig seien. In Rücksicht des Bedingten nun, von welchem die Kritik ausgegangen ist, um das was a priori ist aufzusuchen, ist die Gewißheit keinem Zweifel unterworfen. Die Thatsache „Erfahrung ist", welche die Grundlage der ganzen Kritik ausmacht, ist uns in jedem Moment des Bewußtseins gegenwärtig und kann also nicht wohl von jemand geläugnet werden. Als Thatsache ist sie eines weitern Beweises nicht fähig, aber, als eine alles Bewußtsein begleitende Thatsache, dessen auch nicht bedürftig. Der Skepticismus, der jeden **Satz**, von dem die Philosophie ausgehen mag, in Anspruch nimmt und Beweis dafür fordert, hat hier, wo eigentlich kein Satz sondern ein unmittelbares Factum zu Grunde gelegt wird, — sobald er sich nur selbst versteht — keine Einsprache zu thun. Von einer Thatsache kann man weiter keinen Beweis fordern, als den des unmittelbaren Bewußtseins; es ist sogar widersprechend, für etwas **historisches** einen **philosophischen** Beweis zu verlangen; ein Factum kann man zwar im Bewußtsein nachweisen, aber ein philosophischer Beweis kann weder die Wirklichkeit noch die Nothwendigkeit desselben verbürgen. Hier bleibt dem

Skepticismus keine Einwendung übrig; was sich nicht philosophisch beweisen läßt, das läßt sich auch nicht philosophisch bezweifeln, und der Skeptiker, der jenes Factum in Anspruch nehmen wollte, kann weiter nichts thun, als es geradezu abläugnen, und ist folglich, wenigstens in Rücksicht auf dieses Fundament der Philosophie, kein gefährlicher Gegner mehr. So ist die jedem Moment des Bewußtseins unmittelbar gegenwärtige Thatsache „daß Erfahrung ist", allerdings eine feste Grundlage, von welcher aus die Philosophie sichern Schrittes in der Reihe der Bedingungen aufwärts gehen kann. Mehrere von den neuern Vertheidigern der Kritik glaubten, um die Philosophie zur vollendeten Gewißheit zu erheben, müsse man von einem höhern Standort aus beweisen, was die Kritik ohne Beweis vorausgesetzt habe: „daß Erfahrung ist". Sie ahnten also nicht, daß gerade diese Thatsache der einzige Standort ist, den die Philosophie finden kann; und indem sie sich zu einem sogenannten höhern Standort erheben wollten, fielen sie in die alten Untiefen zurück, wo ewige Zweifel des Skepticismus von allen Seiten den Boden unsicher machen. Von dieser Seite kann die Kritik ihrer Hülfe ganz entbehren, und wenn sie wirklich von jenem Factum aus, als dem Bedingten das ihr unmittelbar gegeben ist, zu den nothwendigen Bedingungen desselben bündig fortgeschlossen hat: so kann sie das was sie gefunden hat, als Bedingungen die a priori ausgemacht sind, gleichsam als den obersten Ring betrachten, der für sich hinreichend befestiget ist und an welchem sie die

ganze Reihe ihrer Folgerungen mit Zuverläßigkeit anknüpfen kann.

Aber die eigentliche Schwierigkeit, welche hier zu lösen ist, betrifft eben diese zweite Frage: ist von dem Factum richtig geschlossen? sind die Bedingungen, welche die Kritik, um das Factum zu erklären, als nothwendig in dem Subjecte voraussetzt, wirklich die nothwendigen und einzigen Bedingungen jenes Factums? ist Erfahrung nur auf diese Art einzig möglich? Das, was die Philosophie als in dem Subjecte a priori vorhanden aufstellt, kann nur dann als allgemeingültig angesehen werden, wenn die Erklärung jenes Factums, als des Bedingten von welchem aus sie schließt, nur auf die einzige Art möglich ist. Es ist bekannt, auf welche Art die Kritik das Problem aufgelöst hat. Daß diese Auflösung wenigstens nicht allgemeingeltend angenommen worden ist, beweisen vorzüglich die Einwürfe der neuern Skeptiker. Aber diese Einwürfe treffen nicht sowohl die Gültigkeit des Factums, das die Kritik zu Grunde legt, als vielmehr die Gültigkeit der Folgerung, welche sie daraus zieht. Von einem gegebenen Bedingten, sagen sie, nicht bloß eine Bedingung überhaupt sondern eine bestimmte Bedingung zu setzen, ist eine Synthesis, welche nicht darauf Anspruch machen kann, für sich als ausgemacht zu gelten, sondern Beweis verlangt; und dieser Haupteinwurf, welcher die Grundlage aller übrigen Zweifel der Skeptiker ist, kann allerdings nicht so schlechthin abgewiesen werden. Von dieser Seite also fordert die Kritik den Schutz ihrer Vertheidiger, und so lange die Gültigkeit ihres Verfahrens nicht

gegen diesen Einwurf gerechtfertiget werden kann, so lange haben auch ihre Resultate bloß hypothetische Gültigkeit, und die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes, welche sie als die einzige und nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt aufstellt, und welche das was a priori ist ausmachen sollen, von welchem allein alle Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unsern Begriffen und Urtheilen bündig abgeleitet werden könne, sind selbst noch problematisch. Es kömmt also alles darauf an, das Setzen der bestimmten Bedingung a priori zu einem a posteriori gegebenen Bedingten, als allgemeingültig zu erweisen. Was in dieser Rücksicht, theils die Vertheidiger der kritischen Philosophie bis jetzt geleistet haben theils überhaupt sich leisten lasse, dies ausführlicher zu zeigen, überschreitet die Gränzen der gegenwärtigen Untersuchung, welche nur die Möglichkeit der Hauptbeweisarten vorzulegen hat; es mag also hier hinreichend sein, die Hauptschwierigkeit, worauf es bei dieser Beweisart ankömmt, bestimmt angegeben zu haben.

Vorausgesetzt also, daß diese Beweisart für die Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Urtheile und Begriffe, welche die Kritik zuerst versucht hat, selbst allgemeingültig geführt werden könne: so würde durch sie die Allgemeingültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes erwiesen, inwiefern von ihnen gezeigt würde, daß sie in den nothwendigen Bedingungen des Subjects überhaupt unmittelbar gegründet, also, als in allen Subjecten nothwendig vorhanden, Aussprüche des gemeinen Verstandes im ei-

gentlichsten Sinne des Wortes seien. Allerdings würden in diesem Falle von den Urtheilen, die sich als nothwendig und allgemein im Bewußtsein ankündigen, nur diejenigen für Aussprüche des gemeinen Verstandes gelten, die entweder unmittelbar oder durch eine bündige Ableitung mittelbar, als in den nothwendigen Bedingungen desselben überhaupt gegründet, erkannt würden. Diese würden alsdann, als eine eigne höhere Klasse, den Aussprüchen des gemeinen Verstandes in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, — inwiefern man darunter überhaupt Urtheile versteht, deren Gültigkeit bloß auf das Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit angenommen wird — entgegengesetzt, und die Stimme eines solchen Ausspruchs aus der letztern allgemeinen Klasse würde so lange kein Ansehen haben, bis dessen Rang in der höhern Klasse durch jene Deduction beglaubigt wäre.

Allein, von Aussprüchen des gemeinen Verstandes in dieser höhern Bedeutung des Wortes kann hier nicht die Rede sein; weil diese allerdings schon Philosophie voraussetzen, und, durch Philosophie selbst aufgestellt, Ansprüche gegen die Philosophie gar nicht haben könnten. Sondern, unter Aussprüchen des gemeinen Verstandes, von deren Ansprüchen an die Philosophie wir reden, verstehen wir allerdings jene allgemeine Klasse von Urtheilen, die sich unmittelbar als nothwendig und allgemein durch ein bloßes Gefühl im Bewußtsein ankündigen. Von diesen also behaupten wir, daß auf sie die Philosophie Rücksicht nehmen, und ihr Ansehen respectiren müsse. Wir stellen also die

Aussprüche des gemeinen Verstandes überhaupt, inwieferne wir sie bloß als Urtheile kennen, die sich mit einem Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit im Bewußtsein ankündigen, als ein gültiges Kriterium für die Allgemeingültigkeit unsers Wissens auf, und räumen ihnen den Anspruch ein, daß die Philosophie mit ihren Resultaten ihnen nicht widersprechen dürfe. Da schon zugestanden ist, daß das unmittelbare Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit solcher Urtheile kein zuverläßiger Bürge für die Gültigkeit derselben sei; so fragt sich also: worauf soll sich der Anspruch gründen, den wir ihnen einräumen?

Es kömmt hier, wie wir schon oben gesagt haben, darauf an, diese Gültigkeit derselben unmittelbar zu erweisen. So lange man die Gültigkeit unsrer Urtheile überhaupt nur dadurch erweisen zu können glaubte, daß man sie, die von den Objecten durch wiederholte Wahrnehmung abgeleitet sein sollten, als mit den Objecten wirklich übereinstimmend zeigte: so lange konnte das bloß subjective Gefühl ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit allerdings kein Bürge ihrer Gültigkeit sein. Da dieses Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit nichts anders sein konnte als ein dunkles Bewußtsein dessen, was der menschliche Geist aus seinen Wahrnehmungen durch Abstraction — ohne sich dieser Handlung durch eine eigne Reflexion bewußt zu sein (welches letztere daraus erhellet, daß jene allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Urtheile sich nie als gemacht und willkürlich sondern immer als gegeben und unwillkürlich ankündigen) — nach und nach erzeugt hatte: so konnte auf dieses Ge-

fühl nicht nur für sich, inwiefern es als undeutliches Bewußtsein leicht täuschen kann, sondern auch in Rücksicht auf jenes Resultat selbst, mit keiner Sicherheit gerechnet werden. Da diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Begriffe und Urtheile durch Abstraction, also durch einen freien Gebrauch eines Vermögens im menschlichen Geiste, und zwar noch überdies ohne deutliches Bewußtsein dieses Actes der Selbstthätigkeit, erzeugt sein sollte: so war immer die Frage, da jeder freie Gebrauch eines Vermögens im Menschen einem möglichen Irrthum unterworfen bleibt, ob nicht auch bei dieser Abstraction ein Irrthum vorgegangen sei; und, da diese Abstraction als eine Handlung der Selbstthätigkeit angenommen wurde, die das Subject sich selbst unbewußt vorgenommen habe, so war man um so mehr berechtigt, diese Frage aufzuwerfen, woferne man nicht behaupten wollte, daß der Mensch durch eine Handlung der Selbstthätigkeit, die er ohne sich derselben deutlich bewußt zu sein vornimmt, zu einem richtigern Resultat gelange, als wo er sich der Handlung selbst durch Reflexion deutlich bewußt ist. So lange also als dem Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Urtheile keine andre als diese Bedeutung zugeschrieben wurde, so lange konnte man auch den Urtheilen, die sich auf ein solches Gefühl gründeten, nicht mehr Gültigkeit einräumen, als denjenigen, welche die Philosophie durch eine mit deutlichem Bewußtsein ihrer Handlung vorgenommene Abstraction gefunden hatte. Allein, ganz anders verhält es sich, wenn der Grund aller strengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Urtheile in den ursprüng-

lichen Gesetzen des menschlichen Geistes selbst zu suchen ist. Diese Gesetze sind nicht erst durch eine Handlung des Geistes, bei der ein Irrthum möglich wäre, erzeugt, sondern a priori im Subjecte vorhanden, folglich für sich selbst absolut gültig und der Grund aller Gültigkeit unsrer Urtheile; denn, was die Philosophie a priori deducirt (das heißt als in den nothwendigen Bedingungen des Subjects oder den ursprünglichen Gesetzen des menschiichen Geistes unmittelbar gegründet zeigt) ist nicht darum einem möglichen Zweifel unterworfen, weil das was a priori ist (die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes) an sich ungewiß wäre, sondern — wie oben gezeigt worden ist — nur darum, weil es ungewiß ist, ob das, was die Philosophie als die nothwendigen Bedingungen des Subjects aufstellt, wirklich die ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes seien. Das Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit eines Urtheils ist also hier wenigstens nur von einer Seite einem möglichen Irrthum ausgesetzt, inwiefern nämlich auch etwas, das nicht in den nothwendigen Bedingungen des Subjects gegründet ist, sich als nothwendig und allgemein in dem Bewußtsein ankündigen kann. Inwieferne aber jenes Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Urtheile nichts anders ist, als das unmittelbare Bewußtsein jener ursprünglichen Gesetze des Subjects, insoferne kömmt ihm eine völlig unzweifelhafte Gültigkeit zu. Die unmittelbare Ankündigung im Bewußtsein selbst giebt in diesem Falle, wo das was angekündigt wird für sich gültig ist, allerdings den Urtheilen eine größere Sicherheit, und einen

Anspruch, im Fall eines Widerstreites mit den Resultaten, welche die Philosophie durch freie Reflexion aufstellt, die oberste Stimme zu behaupten; indem das unmittelbare Bewußtsein jener ursprünglichen Gesetze nicht von einer Reflexion abhängt, sondern unwillkürlich ist, und folglich — weil Irrthum nur bei einem freien Gebrauche der Selbstthätigkeit statt findet — keinem Irrthum unterworfen ist. Bei einem solchen unmittelbaren Bewußtsein der ursprünglichen Gesetze des menschlichen Geistes ist es das ganze Bewußtsein, welches handelt, während bei dem freien willkürlichen Auffassen derselben, welches durch die Philosophie geschieht, nur ein Theil des Bewußtseins beschäftigt ist; in dem letztern Falle ist es also weit leichter möglich, daß sie einseitig oder unvollständig aufgefaßt werden, als im ersten. Darauf gründet sich nun der Anspruch, der dem gemeinen Verstande eingeräumt werden soll, seine Stimme im Fall einer Collision mit der Philosophie als die höhere anzuerkennen. Diesen Anspruch deutlich einzusehen, ist nur dadurch möglich geworden, daß die Philosophie endlich diese zweite Beweisart der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Urtheile, von der wir bisher gesprochen haben, versucht hat; und die Philosophie hat also, indem sie jenen Beweis auf einem andern Wege unternommen hat, zugleich die Data geliefert, aus welcher sich die Abhängigkeit ihrer eignen Aussprüche von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes einleuchtend folgern läßt, und welche demnach zu der Behauptung berechtigen, **daß die Aussprüche des gemeinen Verstandes als das oberste Kriterium aller**

Wahr-

Wahrheit und Gewißheit unsers Wissens anzusehen seien.

Aber dieses Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, worauf sich die Aussprüche des gemeinen Verstandes gründen, ist doch oft selbst trüglich; es giebt solche Urtheile und Begriffe, die sich eben so als allgemein und nothwendig im Bewußtsein ankündigen und von welchen sich gleichwohl zeigen läßt, daß sie bloß einen zufälligen Grund haben. Zum Beweis können uns hier so manche aus den ersten Keimen unsrer Erziehung entsprungne Vorurtheile dienen. Wer, frühzeitig in gewisse positive Verhältnisse des bürgerlichen Lebens eingeengt, sich an gewisse Begriffe von Schicklichem und Unschicklichem nach dem Conventionsten gewöhnt hat; oder wer frühzeitig in den Lehren einer positiven Religion unterrichtet, mit gewissen Geheimnissen oder auch nur mit gewissen unverständlichen mysteriösen Worten Gefühle verbinden gelernt hat, die er, durch ihren künstlichen Zusammenhang mit ursprünglichen Gefühlen der reinen Religion getäuscht, mit diesen vermischt hat: bei dem kündigen sich solche unrichtige Urtheile mit eben dem Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an, als diejenigen, die in den nothwendigen Bedingungen des Subjects überhaupt gegründet sind. Da nun dieses Gefühl bald richtig bald unrichtig ist, und nach demselben ein bloßes Vorurtheil bei uns dieselbe Gewißheit haben kann, die ein richtiges Urtheil des gemeinen Verstandes hat; so laufen in den Aussprüchen des gemeinen Verstandes (wenn jenes Gefühl als das allgemeine Kennzeichen derselben angegeben wird) Urtheile

und Vorurtheile unter einander, und wir müssen auch die letztern für richtige Urtheile gelten lassen, wenn wir jenen Aussprüchen überhaupt Allgemeingültigkeit zuerkennen. Wenn also nicht die Allgemeingültigkeit unsers gesammten Wissens zweifelhaft sein soll, so muß es doch noch ein anderes Kriterium geben, wornach sich jenes Gefühl als richtig vom unrichtigen, das wahre Urtheil vom Vorurtheil unterscheiden lasse. Wie dieses Kriterium zu finden sei, zeigt sich aus den Urtheilen selbst, denen ein solches unrichtiges Gefühl zu Grunde liegt. Die unmittelbare Gewißheit, die wir dergleichen Vorurtheilen zuerkennen, beruht bloß auf der Täuschung, daß wir ein erkünsteltes Gefühl mit einem ursprünglichen verwechseln. Das Entstehen jener unrichtigen Begriffe fällt entweder in die Zeiten, da wir noch nicht zur Reflexion über uns selbst erwacht sind, oder sie entstehen wenigstens, ohne daß wir uns der Erzeugung derselben bewußt werden. Mit einem Wort, wir finden sie in uns, nachdem wir anfangen über uns zu reflectiren, und da wir uns ihres Entstehens schlechterdings nicht bewußt sind, so betrachten wir sie als wirklich nicht entstanden sondern als in unserm Gemüthe ursprünglich vorhanden; und da alles in unserm Gemüthe ursprünglich vorhandne nicht bloß mit unsrer individuellen sondern mit der menschlichen Natur überhaupt aufs innigste verwebt gedacht wird, so werden diese durch frühe Gewohnheit in uns erzeugten Gefühle für ursprünglich gehalten und den darauf gegründeten Urtheilen (welches die einzigen Vorurtheile im eigentlichsten Sinn des Wortes sind) eben so wie den auf ursprüngliche Gesetze

unsers Geistes selbst gegründeten Urtheilen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit zuerkannt. Der Schein der Gewißheit, den ein solches Vorurtheil hat, verschwindet in dem Augenblick, da der wirkliche Ursprung desselben in der Erfahrung nachgewiesen werden kann. Aber auch nicht eher kann man einen Menschen von einem solchen Vorurtheil zurückbringen, als bis man über das Gefühl, das den Begriff oder das Urtheil als allgemein und nothwendig vorstellt, hinausgeht, ihm die eigentliche Quelle desselben entweder in willkürlichen positiven Einrichtungen, oder in Resultaten einer unrichtigen Philosophie die in den Volksglauben übergegangen sind, oder in andern zufälligen Umständen aufdeckt, und ihn dadurch überzeugt daß es keineswegs auf eine ursprüngliche Anlage in ihm gegründet sondern durch Gewöhnung, ihm selbst unbewußt, entstanden sei. Ehe man ihn nicht auf diesen Standpunkt bringen kann, wo es ihm alsdann möglich ist, gegen jene alte Gewohnheit selbst sein richtiges Gefühl geltend zu machen, einzusehen, daß die Meinung, der Gebrauch, die Sitte, oder was sonst es ist das er durch frühe Gewöhnung in sich aufgenommen habe, selbst auf einem unrichtigen Räsonnement beruhe, und den Fehler des räsonnirenden Verstandes in jener ersten Quelle zu vertilgen: so lange ist es unmöglich sein Vorurtheil vom Grunde aus zu heben; denn, wenn er auch zugeben muß, daß die Gründe, die er zur Vertheidigung desselben vorgebracht hat, völlig unhaltbar seien, daß er also nicht bewiesen habe, was er beweisen sollte, so bleibt er nichts desto weniger dabei, daß das Urtheil dennoch wahr

sei, daß es ihm nur nicht gelungen sei, die eigentlich wahren Gründe dafür aufzufinden, und seine Ueberzeugung die er auf jenes Gefühl der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Urtheils gebaut hat, ist unwandelbar. Der Grund, worauf die Ueberzeugung von einem solchen Vorurtheil beruht, liegt also eben darinn, daß die empirischen Merkmale desselben mit denen eines wahren Urtheils a priori völlig übereinstimmen, daß wir uns dessen als eines gegebenen in dem Gemüthe unwillkürlich vorhandenen Urtheils oder Begriffes bewußt werden. Diese Uebereinstimmung selbst aber hat ihren Grund lediglich in der Aehnlichkeit, daß die Vorurtheile, eben darum weil wir uns ihres Entstehens nicht bewußt werden, nicht entstanden sondern als ursprünglich in dem Gemüthe vorhanden zu sein den Anschein haben. Die wahren Urtheile und Begriffe a priori von den bloßen Vorurtheilen zu unterscheiden, ist mithin nur dadurch möglich, wenn man den Schein jener Aehnlichkeit auflösen, und dadurch die Täuschung vermeiden kann. Das einzige Kriterium, die Wahrheit eines Urtheils zu prüfen, besteht demnach darinn, daß man angeben könne, ob es in der ursprünglichen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund habe, oder nicht.

Da dies nun aber nicht anders geschehen kann, als durch Philosophie, so zeigt sich zuletzt doch, daß wir ohne Philosophie nicht zur völligen Gewißheit von der Allgemeingültigkeit unsers Wissens gelangen, mithin die Aussprüche des gemeinen Verstandes nicht als das einzige Kriterium aller Wahrheit gelten lassen können. Der Anspruch, den

der gemeine Verstand an die Philosophie zu machen hat, als oberstes Kriterium aller Wahrheit und Gewißheit unseres Wissens zu gelten, muß also noch näher bestimmt werden. Die unmittelbare Gewißheit, welche die Aussprüche des gemeinen Verstandes für sich haben, besteht zwar auch ohne alle Beweise der Philosophie; ein Urtheil, dessen wir uns als allgemein und nothwendig unmittelbar bewußt sind, wird deshalb nicht für grundlos angesehen, wenn die Philosophie noch keinen Beweis dafür aufgestellt hat, oder auch alle Versuche, dasselbe zu beweisen, mißlungen wären. Inwiefern also die Einwürfe des Skepticismus nur die Beweise der Philosophie betreffen und die Unzulänglichkeit derselben aufdecken, insofern ist die Allgemeingültigkeit unsers Wissens durch sie gar nicht gefährdet; der gemeine Verstand behauptet seine Aussprüche unveränderlich und erwartet, eben darum weil er von der Gültigkeit derselben unmittelbar gewiß ist, daß auch die Philosophie den wahren Grund dieser Gewißheit mit der Zeit noch entdecken werde. Ueberhaupt ist das eigentliche Fundament unsrer Ueberzeugung von der Gültigkeit eines Urtheils jenes Gefühl (unmittelbare Bewußtsein) der Nothwendigkeit und Allgemeinheit desselben; so daß wir selbst dann, wenn die Philosophie auch die Gültigkeit eines Urtheils beweist, unsre Ueberzeugung von dieser Gültigkeit doch nicht auf jenen Beweis gründen, sondern diesen Beweis nur als eine Beglaubigung ansehen, jenem Gefühl um so zuversichtlicher trauen zu können. Allein, demungeachtet ist uns die Philosophie zur vollständigen Gewißheit von der Allgemeingültigkeit unsers Wissens deßhalb unentbehrlich, weil

wir bei keinem einzigen Urtheile sicher sind, daß das Gefühl der Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben, worauf wir die Ueberzeugung von dessen Gültigkeit bauen, nicht eine bloße Tauschung sei. Diese Beglaubigung des Gefühls muß also nothwendig geschehen; es muß durch die Philosophie gezeigt werden, daß die Urtheile wirklich a priori in den Gesetzen des menschlichen Geistes gegründet seien; und so lange die Philosophie dies nicht leisten kann, so lange bleibt auch die Allgemeingültigkeit unsers Wissens problematisch. Mithin wird man allerdings von den Aussprüchen des gemeinen Verstandes wieder an die Philosophie verwiesen, und muß gestehen, daß nur dann, wenn die Philosophie ihre Beweise allgemeingültig und vollständig führen kann, die völlige Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit unsers Wissens statt finde. Der gemeine Verstand kann demnach nicht Anspruch machen, als **einziges** Kriterium der Wahrheit **positiv** zu gelten; vielmehr bedürfen seine Aussprüche die Bestätigung **der Philosophie**, welche also selbst das **positive Kriterium** ist, von dem die Entscheidung über Allgemeingültigkeit unsers Wissens abhängt. Dagegen aber hat der gemeine Verstand als **negatives Kriterium** gleichwohl die oberste Stimme, und muß als solches von der Philosophie respectirt werden. Seine Aussprüche, durch welche sich die in dem Bewußtsein ursprünglich vorhandnen Gesetze unmittelbar ankündigen, haben Anspruch auf die höchste Gültigkeit. Das Gefühl der absoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit derselben, durch welches sich die in den ursprünglichen Anlagen des menschlichen Geistes vorhandnen

Grundsätze und Grundbegriffe rein und unentstellt ankündigen, kann durch keine Philosophie aufgehoben werden; ihm darf auch keine widersprechen. Die schwere Aufgabe, welche die Philosophie zu lösen hat, besteht darinn, die verschiednen entgegengesetzten Arten des Bewußtseins in Einem System des Wissens zu vereinigen, und sie zu erklären, ohne die eine der andern aufzuopfern oder, was eben soviel wäre, die Einheit des Subjects aufzuheben. Eine Philosophie, die das Gefühl unsrer Abhängigkeit z. B. nur dadurch consequent zu erklären weiß, daß sie alles der allgemeinen Nothwendigkeit der Naturgesetze unterwirft und unsre Freiheit, welche sich durch ein nicht weniger lebendiges Gefühl im Bewußtsein ankündigt, als jenem allgemeinen Gesetze widersprechend für eine bloße Chimäre erklärt und dem gemeinen Verstande vorschreibt, sich dieser falschen Vorstellung gänzlich zu entschlagen; oder auch umgekehrt, eine Philosophie, die das Bewußtsein unsrer Unabhängigkeit nur dadurch begreiflich zu machen und ohne Widerspruch zu denken vermag, daß sie das in jedem Moment des Bewußtseins uns so unwiderstehlich aufgedrungene Gefühl unsrer Abhängigkeit für bloße Täuschung erklärt, indem sie eine absolute Selbstthätigkeit, in welcher und durch welche alles, was ist, besteht, uns zuschreibt, und verlangt, daß wir uns gewöhnen sollen, alles was uns als uns gegeben von uns unabhängig und unwillkürlich in allen Sphären des Bewußtseins vorkommt, uns als durch unsre Selbstthätigkeit hervorgebracht von uns abhängig und willkürlich vorzustellen: eine dieser Philosophieen so wenig als die andre hat die eigentliche Aufgabe der

Philosophie gelöst; durch keine von beiden ist das Interesse der Speculation befriedigt, und es ist selbst nur eine Täuschung, wenn der philosophirende Verstand sich bei einer solchen bloß scheinbaren Einheit des Wissens beruhigt. — Sollten wir auch wirklich nur dadurch in der Wahrheit bestehen können, daß wir durch eine anhaltende Anstrengung der Reflexion uns beständig das Gegentheil von dem vorstellten, was in unsrer Vorstellung unmittelbar liegt? — — Eine Philosophie, welche das Interesse der speculativen Vernunft befriedigen und das aufgegebne Problem wirklich lösen soll, muß also die entgegengesetzten Arten des Bewußtseins vereinigen, ohne der einen um der andern willen Gewalt anzuthun. Es steht folglich als Resultat der bisherigen Untersuchung fest: **Was sich in allen Sphären des Bewußtseins als absolut allgemein und nothwendig ankündigt, dem darf die Philosophie nicht widersprechen, wenn sie selbst als gültig anerkannt werden soll.**

Auf diese Art lassen sich die Ansprüche des gemeinen Verstandes an die Philosophie **negativ** bestimmen. Was die Philosophie zu leisten hat, um seinen Aussprüchen Allgemeingültigkeit zu sichern, das kann man zu den **positiven** Forderungen zählen, die er an die Philosophie zu machen hat. Wieferne die Philosophie diesen Forderungen entspreche, und wie viel sie zu leisten habe, um ihnen zu entsprechen, haben wir schon zum Theil oben erklärt. Wir haben nur noch weniges über den **mittelbaren** Beweis für die Allgemeingültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes, den wir auch oben angeführt haben, hinzuzusetzen.

Die Aussprüche des gemeinen Verstandes, welche ihre Allgemeingültigkeit für sich nicht behaupten können, würden als allgemeingültig bestätigt werden, wenn es ein System gäbe, welches, auf einen Satz gegründet der absolute Gewißheit hätte, unser sämmtliches Wissen umfaßte und demselben auf diese Art Allgemeingültigkeit sicherte. Der Inhalt eines solchen Systems würde absolute Gewißheit für sich haben, und was mit demselben übereinstimmte müßte ebenfalls für gewiß erkannt werden. Wenn also die Philosophie leisten kann was sie zu leisten verspricht, wenn sie wirklich eine solche Wissenschaft ist die, von einem Satze ausgehend der selbst absolute Gewißheit hat, das ganze menschliche Wissen umfaßt und ihm durch einen bündigen durchgängigen Zusammenhang mit jenem absolut gewissen Satze, durchaus gleiche absolute Gewißheit ertheilt, so hat sie auf ihrem Wege, indem sie für ihre eigne Vollendung arbeitet, zugleich mittelbar das gesuchte Kriterium aufgestellt, durch welches wir uns von der Allgemeingültigkeit der Aussprüche des gemeinen Verstandes überzeugen können, indem wir sie mit jenen absolut gewissen Aussprüchen der Philosophie vergleichen, und, je nachdem sie damit übereinstimmen oder nicht, ihre eigne Gültigkeit bestimmen können. Es kömmt also hier alles darauf an, wieferne die Philosophie ihre eigne Gewißheit feststellen kann; welches lediglich von dem Satze abhängt, auf den sie alles baut. — Ein Urtheil ist **bewiesen**, wenn ich die Allgemeingültigkeit desselben, die man unmittelbar in Anspruch genommen hat, mittelbar aus der Allgemeingültigkeit eines andern Urtheils ableite. Nach die-

ser Methode verfährt man auch im gemeinen Leben beim Beweisen seiner Sätze. Man beweist eine Behauptung, die jemand in Anspruch genommen hat, wenn man sie durch eine bündige Reihe von Schlüssen mit einem Satze, den der Gegner gelten läßt und der also wenigstens zwischen ihnen beiden als allgemeingültig anerkannt wird, in einer nothwendigen Verbindung zeigt; indem man entweder den zugestandenen Satz vorausschickt und die in Anspruch genommene Behauptung als in ihm enthalten nachweist, oder von dem Gegentheil des in Anspruch genommenen Satzes durch eine Schlußreihe abwärts auf einen Satz führt, dessen Gegenthell der Gegner selbst einräumt; in welchen Falle er gestehen muß, daß er ad absurdum geführt sei. Ein solcher Beweis kann seiner Natur nach nicht weiter reichen, als die Gültigkeit des Satzes, der ihm zu Grunde liegt, und wenn ein solcher zum Beweise angenommener Satz als allgemeingültig nur vorausgesetzt wird, so ist die Gewißheit aller davon abgeleiteten Sätze doch nur bittweise und also nur so lange geltend, als nicht er selbst in Anspruch genommen wird. Wenn also die Philosophie als Wissenschaft Allgemeingültigkeit unsers Wissens dadurch begründen will, daß sie den gesammten Umfang desselben mit einem einzigen Satze verknüpft, der allen Theilen des ganzen Systems die gleiche Gewißheit mittheilen soll, so darf dieser Satz, den sie als Grundsatz aufstellt, nicht selbst bloß postulirt werden, welches dem System nur eine bedingte Gewißheit gäbe, sondern er muß absolute Gewißheit haben, schlechthin und unbedingt gewiß sein.

Es ist allerdings nicht zu läugnen, wenn die Philosophie, von einem solchen Satze ausgehend, alles menschliche Wissen umfaßt und ein System bildet, worinn alle Theile durch den Grundsatz zusammenhängend gleiche Gewißheit und Nothwendigkeit haben, so kann 1) kein Satz in dem menschlichen Wissen wahr sein, der einem Satze dieses Systems widerspricht, und 2) sind alle Sätze des menschlichen Wissens nur darum und nur insoferne wahr, als sie Theile jenes Systems oder Folgen jenes Grundsatzes sind. Wenn also auch ein Satz des Systems sich zugleich einem Ausspruch des gemeinen Verstandes gemäß noch so sehr als richtig ankündigte, so kann er doch nicht darum für richtig angenommen werden, weil er sich mit einem solchen entschiednen Gefühl seiner Gültigkeit ankündigt, (denn jenes Gefühl könnte auch eine bloße Täuschung sein) sondern lediglich deshalb, weil er in dem System enthalten ist, von dem alle Gewißheit allein ausgehen kann, und ausser welchem nichts gewiß ist, wo alles mit dem Grundsatz (der in sich gewiß ist) zusammenhängend mit ihm gleiche Gewißheit hat, wo keine Täuschung möglich ist. Und umgekehrt, wenn ein Satz, der in dem System als Folgerung aus dem Grundsatze aufgestellt ist, auch noch so sehr dem gemeinen Verstand widerspräche allen natürlichen Gefühlen zuwider wäre, so benimmt dies seiner Gültigkeit nicht das geringste, und es wird dem Verstande aufgegeben, dem Gefühl durch Reflexion die bisherige unrichtige Vorstellung zu benehmen und ihm nach und nach die entgegengesetzte richtige aufzudringen. In diesem

Falle würde also den Aussprüchen des gemeinen Verstandes auch nicht einmal eine negative Stimme zugestanden.

Allein es fragt sich erst, ob es auch einen solchen schlechthin unbedingt gewissen Satz gebe, der als Grundsatz unsers gesammten Wissens aufgestellt werden könnte. Ein analytischer Satz (er mag nun entweder nur ein im Subject enthaltnes Merkmal, oder auch das ganze Subject als Prädicat setzen — ein identischer Satz sein —) kann dazu nicht gebraucht werden. Er würde zwar allerdings die erforderliche Eigenschaft der apodiktischen Gewißheit haben; aber es läßt sich aus einem solchen Satze nichts weiter ableiten und am allerwenigsten irgend eine gemachte Synthesis rechtfertigen, welches doch den Hauptpunkt ausmacht, um den es in der Philosophischen Erkenntniß gerade allein zu thun ist. Ein synthetischer Satz aber kann auch nicht dazu gebraucht werden. Ist es ein synthetischer Satz a posteriori, so hat er keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Ein synthetischer Satz a priori würde zwar diese Eigenschaften haben; allein da die Philosophie selbst, wie wir oben gesehen haben, erst das was a priori ist bestimmen muß, und dieses Bestimmen nur durch eine Synthesis geschehen kann, die auch einen Beweis forderte, der selbst wieder eine Synthesis sein müßte und folglich abermals einen neuen Beweis voraussetzte: so kann auch hier kein Satz aufgestellt werden, der schlechthin gewiß ist. Es ist also in dem ganzen Umfang unsers gesammten Wissens kein Satz zu finden, der die erforderliche apodiktische unbedingte Gewiß-

heit hätte, um ein solches System unsers Wissens darauf zu gründen, das in allen seinen Theilen vollendet, dem Grundsatz selbst gleich, völlig unzweifelhaft und unwidersprechlich gewiß wäre.

Ob sich dieser Mangel der apodiktischen Gewißheit dadurch ersetzen lasse, daß man aus einem solchen Satze das System des gesammten Wissens ableitet, den man einstweilen als Satz postulirt und durch den Erfolg selbst — indem man zeigt, daß das aus ihm abgeleitete System Ein Ganzes ausmache, in welchem als dem Mittelpunkt alle Radien des Cirkels zusammenlaufen — als Grundsatz erweist; d. h. ob die bloße Form der Philosophie als Wissenschaft die gesuchte apodiktische Gewißheit unsers Wissens begründen könne: darüber werden wir uns bei einer andern Gelegenheit umständlicher erklären.

II.

Beiträge zur Synonymistik *).

Die genaue Vergleichung der im Sprachgebrauche gangbaren Begriffe und Unterscheidungen mit den Gegenständen selbst und mit der zweckmäßigsten Art selbige für einen allgemeinen Gebrauch zu bestimmen, eine solche Vergleichung ist, unter den Mitteln welche dem Grammatiker bei seinem Geschäfte zur Hand sind, dasjenige, womit er gleichsam die letzte Hand anlegt, um den allgemeingültigen Werth sei-

*) Synonymen sind eigentlich Wörter, die bei verschiedener Bildung, völlig gleiche Bedeutung haben. Aber dergleichen Wörter kann und soll es in cultivirten Sprachen gar nicht geben. Denn jedes Wort ist nur zum Theil ein willkürliches, zum Theil also auch ein natürliches Zeichen. Als natürliche Zeichen beziehen sich die Wörter auf die Gegenstände unmittelbar, und die Verschiedenheit ihrer Bildung zeugt von einer Verschiedenheit der Ansicht des Objects; diese Verschiedenheit sei übrigens so fein als sie wolle. Da also eigentlich Synonymen allezeit Mangel an Cultur und Stumpfsinn der Sprachgenossen verrathen: so kann dieser Ausdruck hier nur sinnverwandte Wörter bedeuten.

ner Sprache, in Absicht auf Wortbedeutung *), so sicher zu stellen, als es ihm nur immer möglich ist.

Daher läßt sich aber auch dieses Mittel nur spät, das ist, sodann erst anwenden, wenn der erworbene Reichthum von Wörtern die Uebersicht erschwert, und ein leichtsinniges Annehmen und Ausgeben dieser Begriffszeichen, als die Folge davon, ihren allgemeingültigen Stempel zu verwischen und die Begriffe selbst zu verwirren, und willkürlich zu machen droht. Nämlich so lange die Einkünfte kaum zur Nothdurft hinreichen, giebt es sich mit der Oekonomie meist von selbst, und der Erwerb muß uns näher am Herzen liegen. Der Ueberfluß macht die strengere Aufsicht nöthig, damit Ueppigkeit der Nothdurft nicht am Ende den letzten Bissen wegzehrt.

Indessen nicht bloß als Disciplin zur Bewahrung erworbener Sprachschätze, auch als Doktrin zur Erweiterung und Bestimmung der gangbaren Begriffe, soll die Kritik des philosophirenden Grammatikers dienen. Es soll dem oft auch von Natur aus tappenden und strauchelnden Gefühl, dadurch ein geschärfteres Bewußtsein der Wahl verschafft und, indem man die Gründlichkeit und Feinheit seiner Unterscheidungen preißt und rechtfertiget, belehrende Winke und Fingerzeige beigebracht werden. Die philosophisch-grammatische Bewährung der umlaufenden, durch

*) Die Grammatik betrachtet die einzelnen Wörter, nach der dreifachen Rücksicht, auf Bedeutung, Bildung und Verhältniß der Bildung zur Bedeutung. Hier ist bloß von der Bedeutung die Rede.

Erforschung des Sprachgebrauchs bereits geläuterten Begriffe, ist also theils **rechtfertigend**, theils **berichtigend**. Hiezu wird nun eben nicht überall eine weitläuftige Deduction der dargelegten Begriffe und Unterscheidungen erfodert. Die bestimmte Darlegung rechtfertiget sich und den Sprachgebrauch, meistentheils durch ihre Bestimmtheit von selbst. Und so verhält es sich auch mit der Berichtigung; welche bloß abnehmen zu lassen, überhaupt um so rathsamer scheint, da die gesetzgebende Willkür der Sprachgenossen, durch positive Zurechtweisung gemeiniglich nur eigensinniger und hartnäckiger wird.

Uebrigens erhellt auch hieraus: daß eine Sprachkritik wie die beschriebene nur erst späterhin möglich wird, wenn die gemeine und höhere (wissenschaftliche und philosophische) Cultur, sich einander bis auf den Grad genähert haben, wo sie einander achten, verstehen und vertragen lernen.

Was hiernächst die **Methode** betrifft, so mag man nun den Sprachgebrauch durch Rechtfertigung oder Berichtigung zu bewähren suchen: einzeln kann es nicht geschehen. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Theilbestimmungen, so fern sie, als Producte menschlicher Gefühle, eines ähnlichen Natureinflusses und verknüpfter Staatsverhältnisse, in der Sprache liegen: kann nur aus der Entwickelung eines relativen Ganzen mehrerer Wörter sich ergeben, die ihrer Bedeutung nach näher zusammengehören. Sonach wird die philosophische Kritik der Wortbedeutungen, allezeit Synonymistik sein müssen, und von einem möglichen Sippschaftsbaum der gesammten Begriffsbezeichnung des Idi-

oms, aufs wenigste einzelne Zweige so lange darstellen, bis die ganze Verwandtschaft, in einem erklärenden systematischen Wörterbuche, durchgängige Verknüpfung und völlig bestimmte Verzeichnung erhält. Ein Werk, das bis jetzt noch keine Sprache aufzuweisen hat, und auch, so lange sie lebendige Sprache ist, wohl schwerlich jemals aufzuweisen haben dürfte.

Aber es wird nicht undienlich sein, über dieses ganze Geschäft noch einige Erläuterungen vorauszuschicken.

Die höhere Cultur des menschlichen Geistes, durch Wissenschaft und Philosophie, nähert sich ihrem Ziele, indem das selbstthätige Princip im Menschen die Gegenstände für einen Gebrauch überhaupt, das heißt, einem völlig freien Interesse zufolge, auffaßt und nach einer durchgängig gleichförmigen Behandlung, also methodisch, zu bestimmen sucht. Kein Wunder also, wenn Bestimmungen, die keine Gränze als die mögliche Bestimmbarkeit der Objecte kennen, und die Regel der Anordnung nur aus der Uebersicht eines vollständig zergliederten Ganzen schöpfen, zuletzt einen Umfang, eine Feinheit und Präcision gewinnen, welche die allgemeine Mittheilung derselben unendlich schwierig macht. Denn man kann sich in dieser Absicht doch nur der Sprache wie sie Jedermann redet, das ist, der gemeinen Begriffe bedienen, von welchen der Sprachgebrauch die Verzeichnung enthält. Allein diese Begriffe wird man immer, für einen solchen Gebrauch, bald zu weit bald zu enge bald zu schwankend finden; und mitunter scheinen sie auch wohl gänzlich zu entstehen. Somit hält sich der

wissenschaftliche Arbeiter berechtigt, so wohl durch ein Hineinpressen seiner Begriffe in die gewöhnlichen Wortbedeutungen, als auch durch Umbildung der Wörter selbst und Einführung ganz neuer aus fremden Idiomen, ja wohl gar durch völlig willkürliche Wortschöpfungen und ein phantastisches Zusammenstücken vielfarbiger Wortlappen, eine Sprache in der Sprache zu bilden, die unter dem Namen der Terminologie bekannt ist, und bloß für die sogenannten Kenner der Wissenschaft Bedeutung haben will. Hierdurch geräth nun die Wissenschaft in Gefahr, die Rücksicht auf einen möglichen Gebrauch immer mehr aus den Augen zu verlieren und in Spitzfindigkeit und Ueberfeinerung zu verfallen, wo stolzes Heimlichthun, mit despotischer Anmaßung verbunden, ein leeres zurückstoßendes Aufblähen erzeugen, dem zufolge die Sphären der gemeinen und höhern Cultur am Ende gänzlich getrennt werden, und dadurch beiderseitig unausbleiblich sich verengern. So scheint die Mathematik (um ein Beispiel aus einer andern Bezeichnungsart der Begriffe zu geben), wenn sie darauf besteht in die populare Rechnungsweise die Buchstabenrechnung einzuführen, für ihre Verbreitung nur sehr gleichgültig zu sorgen. Die Chemie dagegen hat, umgekehrt, an Gründlichkeit gewiß nichts verloren, seitdem sie die willkürlichen Wortfratzen (Weidsprache) der ältern Chemiker fahren läßt, und ihren Begriffen eine dem Sprachgebrauch angemessenere Bezeichnung giebt.

Am schlimmsten indessen verrechnet sich die Philosophie, welche die Ableitung des Nothwendigen in jeder

Sphäre des Bewußtseins und der Vorstellung unternimmt, wenn sie mit Hintansetzung des Sprachgebrauchs ihren Zweck desto früher zu erreichen gedenkt. Denn die besondern, zufälligen Erfahrungsbestimmungen der übrigen Wissenschaften, liegen in der That sehr oft ganz ausser dem Wege des gemeinen Forschens und Gebrauchens. Hingegen das Nothwendige ist, eben darum, dem menschlichen Geiste überall und zu allen Zeiten gegenwärtig. Auch haben die Menschen, seitdem sie existiren, über der Aufklärung desselben unablässig gebrütet. Daher finden sich auch in jeder gebildeten Sprache, über Gegenstände dieser Art, eine Menge unterscheidender Bestimmungen, über deren Feinheit und Richtigkeit man oft in Verwunderung geräth. Daher haben aber auch die Philosophen, welche den Sprachgebrauch am meisten hintansetzten, immer nur leere Grübeleien und scholastischen Wortkram ausgesponnen, der ewig Terminologie geblieben ist, so wie er es zu bleiben verdiente.

Was soll nun aber mit allem diesen gesagt werden? Nur so viel: Wissenschaft und Philosophie müssen ihren freien Gang, zum Behuf eines Gebrauchs überhaupt, fortgehen, und das Recht neue Wortbedeutungen, ja selbst Wortbildungen in die Sprache einzuführen, kann ihnen, benöthigten und bescheidenen Falles, nicht genommen werden. Vielmehr ist die Gewalt, welche sie an der Sprache bloß darum ausüben, weil sie sich ihrem freien Interesse entgegen stellt, für wohlthätig zu achten. Denn in der That, was wäre lächerlicher als, demjenigen Theile des Publikums, der nach dunkeln Gefühlen, nach zufälliger und

oft durch Vorurtheil beschränkter Ansicht der Gegenstände, seine Bestimmungen macht und ausdrückt, mehr Antheil an der gesetzgebenden Gewalt sämmtlicher Sprachgenossen zuzugestehen, als dem gewiß nicht minder respectabeln Theile, der nach einem deutlichen Bewußtsein der Regeln des Denkens und Handelns, frei, methodisch und aus der Uebersicht des Ganzen, bemüht ist, den Objecten Bestimmung und Bezeichnung zu verschaffen? — Wie aber, wenn die gemeine Cultur die von Seiten der höhern vorgeschlagene Sprachgesetze nicht anerkennt? — Die Nothwendigkeit und Bescheidenheit dieser wissenschaftlichen Sprachneuerungen vorausgesetzt, ist das gerade soviel gesagt, als: Wie, wenn der Nichtgelehrte überhaupt alle wissenschaftliche und philosophische Belehrung verschmähte? Aber das ist unmöglich, so bald man nur den Gang der höhern Cultur so frei als möglich läßt, und der niedern, wenigstens freie Augenblicke gönnt. Sicherlich wird die Letztere aus dieser Vergünstigung allmählich ein freies Interesse ziehen, indeß von der andern Seite der philosophirende Verstand, so bald er sich frei fühlt, auf seine eigne Polizei denken, und auch die Wissenschaften zur Geselligkeit leicht bereden wird. Denn unmittelbar kann die Philosophie auf das Detail der niedern Cultur sich nicht erstrecken; weil sie sonst ihre Sphäre des Nothwendigen und Allgemeinen gänzlich verlassen, und Philosophie zu sein aufhören müßte. Sie thut es mittelbar, durch ihren Einfluß auf die Wissenschaften. Zwar mit der Mathematik scheint die Philosophie unmittelbar auf die zufälligen und individuellen Naturbestimmungen ausgehen zu

wollen. Denn was immer der Mathematiker mit seinem Stabe erreicht, wird so fort nothwendig, es sei übrigens so individuell als es wolle. Die übrigen Wissenschaften hingegen gehen, in gewissen Abstufungen, von zufälligen Naturbestimmungen zum Willkürlichen fort, doch so, daß jede das Nothwendige der Philosophie, als ihren reinen und sichern Theil, zum Wegweiser behält. Die **Grammatik** bearbeitet das am meisten Willkürliche, die Bezeichnung der Begriffe durch Worte. In dieser ist wiederum die Wortbildung das Willkürlichste, die aber doch schon in einem natürlichen Verhältnisse zur Bedeutung steht. Die Bedeutung der Wörter bezieht sich unmittelbar auf die Gegenstände, und hat gerade so viel Wahrheit als Uebereinstimmung mit denselben. Nun weiß man, nach wie eingeschränkten Bedürfnissen, mit welcher Einseitigkeit der Unterscheidung, rohe Völkerschaften die Gegenstände aufnehmen, und in Worte fassen. Hat sich in der Folge, mit dem Fortgange der Cultur und unter erweiterten Nationalverhältnissen, die Sprache allgemeingültiger ausgebildet: so geht der Grammatiker an sein Werk, um die einzelnen Begriffsbestimmungen zuerst historisch aufzunehmen, und mit Rücksicht auf das Ganze, mithin nach dem allgemeinen Sprachgebrauche der Nation, zu sammeln. Denn diese hat, als Nation, zufolge ihres erweiterten Gefühls, schon selbst sehr viele, nur den nächsten Nachbarn verständliche und mit gemeinen und niedrigen Nebenbegriffen überladene Wortbildungen des Haus- und Volksgebrauchs, ausgestoßen. Der allgemeine Sprachgebrauch enthält somit eine

Sammlung von Begriffen, die sich nach einer weit weniger subjectiven Ansicht der Gegenstände gebildet haben. Er ist ein Repertorium von der Betrachtungs- und Empfindungsweise einer ganzen Nation, wo sie einhällig war. Ein solches Allgemeingeltende muß schon in sichtbarer Beziehung auf das Allgemeingültige stehen. Indessen ist eine allgemeinere Manier des Sehens doch noch lange keine methodische Contemplation; und Empfindungen, wie sie sich im Gedränge der Welt ausgleichen, werden wohl schwerlich nach der Rangordnung der Vernunft durchgängig ausgeprägt sein. Zudem bilden die gangbaren Wortbedeutungen kein Ganzes; sie liegen in den Wörterbüchern, so wie in der Sprache selbst, zerstückelt da: wodurch die Sprachweisheit, eben wegen dieses Mangels der Uebersicht, ein oberflächliches Ansehen gewinnt, und dem Wandel mehr unterworfen bleibt, als sie sonst wohl verdiente.

Gesetzt nun, der Grammatiker wollte diesen Mängeln abhelfen und seiner Sprache in Absicht auf Wortbedeutung den möglichst allgemeingültigen Werth, dem Gehalt sowohl als der Dauer nach, versichern: was wird er zu thun haben? Von oben herein, aus dem Totalbegriffe der Gegenstände und ihrer vollständigen Zergliederung, kann er nicht zum Zwecke kommen. Er würde sodann gar nicht mehr Grammatiker sein, er würde auf irgend einem Bezirk des wissenschaftlichen oder philosophischen Gebiets sich befinden, und ganze Erkenntnißarten, nach völlig freien Aussichten, darlegen. Kurz, er wäre wieder mitten in der Terminologie und, bei dem bescheidensten Gebrauche derselben, über die gemeine Fassung

hinweg. Im Gegentheil, die bloß historische Sichtung des Sprachgebrauchs läßt die Begriffe ganz so, wie sie im Sprachgebrauche umlaufen, ohne ihren Werth im mindesten zu erhöhen. Demnach wird der philosophirende Grammatiker von unten herauf, das ist, von jeder Unterscheidung des Sprachgebrauchs, sich in die zunächst liegende erweiterte Sphäre der Begriffe versetzen, und also immer einige oder auch mehrere Wörter, zu einem Ganzen verbinden. Daß dieses Ganze größtentheils schon im Sprachgebrauche liegen müsse, ist bereits zugestanden. Wird nun noch die genauere Bestimmung innerhalb und die Begränzung ausserhalb, durch Vergleichung mit den Gegenständen und einer allgemeingültigen Art selbige zu fassen und zu bestimmen, hinzugethan: so müssen beide, Mängel und Vorzüge des Idioms, sich für Jedermann faßlich darlegen, und die Berichtigung jener, so wie die Bewährung dieser, als nothwendig einleuchten.

Nothwendigkeit jedoch kann hier nicht mehr als Ersprießlichkeit bedeuten, die sich aus Gründen empfiehlt. Denn die Sprachgenossen entäußern sich ihres Antheils an der Gesetzgebung der Sprache nicht, und thun sehr wohl daran; so lange sie nämlich bloße Willkür nicht für Freiheit halten. Ueberdies können die dargelegten Synonymen jedesmal nur ein relatives Ganze ausmachen, weil man dem Sprachgebrauche folgen muß, der, wenn er nicht zurückgeht, im Fortschreiten auf ein Ziel ist, das keine lebendige Sprache jemals erreicht. Nun kann aber nur aus ei-

nem völlig geschlossenen System, das volle Gefühl der Nothwendigkeit gemachter Bestimmungen hervorgehen. — Hiernächst dürfte auch wohl die Uebersicht der Sprachschätze, welche die Synonymistik mit bezweckt, durch Verknüpfung sehr ausgebreiteter Wortfamilien, wenigstens nicht für Jedermann erleichtert werden. Da indessen die Synonymistik, an sich betrachtet, nach Maßgebung des gesteigerten Sprachgebrauchs einer beständigen Erweiterung fähig bleibt: so wird damit allerdings die Idee einer allgemeinen Verwandtschaft der Begriffsbezeichnung an die Hand gegeben, wozu der Sprachgebrauch sein Wörterbuch endlich erheben würde, wofern es nämlich den gegenwärtigen und künftigen Theilhabern an der Gesetzgebung der Sprache belieben sollte, vernünftig zu sein, und nach Anleitung der philosophirenden Grammatiker, die Wortbedeutung, mit beständiger Rücksicht aufs Ganze, zu erhalten und zu erweitern. Auf jeden Fall, muß sich aus der Sprache eines so philosophischen Volks, als wofür man das unsrige hält, zum Behuf des gelehrten Unterrichts, ein erklärendes, soviel möglich systematisches Wörterbuch aller metaphysischen, psychologischen und ästhetischen Begriffe, die im Sprachgebrauche gangbar sind, ziehen lassen. Auch würde sicherlich ein Werk dieser Art, wenn es nicht bloß trockne Definitionen und Distinctionen enthielte, sich an den Sprachgebrauch so genau als möglich anschlösse, und mit schicklichen Erläuterungen versehen wäre: zu diesem Behuf ungleich verständlicher und brauchbarer sein, als alles, was unter dem Namen einer philosophischen und rhe-

torischen Propädevtik, bisher auf Schulen, ohne merklichen Nutzen ist vorgetragen worden.

Diese Betrachtungen werden hinreichend sein, den Zweck und die Methode der Synonymistik kenntlicher zu machen, und dergleichen Versuche überhaupt zu rechtfertigen, wenn auch nachstehende Proben (denen gelegentlich mehrere folgen werden) weniger Beifall finden sollten, als sich auf diesem Bezirke vielleicht erwerben läßt. Die Forderungen des Sprachgebrauchs wird der Leser, der urtheilt, nicht leicht aus der Acht lassen. Er vergesse nur aber auch die Forderungen des philosophirenden Grammatikers nicht! Denn eine Synonymistik, welche den Sprachgebrauch nicht zu erweitern und zu berichtigen dient, indem sie ihn überhaupt rechtfertiget, hat durchaus nichts philosophisches, und könnte füglich ganz unterbleiben.

I.

Zartheit, Feinheit, Delicatesse u. s. w.

1) Zartheit ist ein Prädicat von Naturdingen, und deutet auf eine Beschaffenheit derselben, der zufolge sie von einer geringen Größe des Eindrucks relativer Gegenstände, afficirt und geregt werden. Es wird aber bloß Naturdingen beigelegt, die Form und Bildung haben. Die formlose Natur hat nur Kleinheiten. Man sagt: „zarte Fibern und Fasern, zartes Reis, zarte Haut, zarte Person." Ueberall in Beziehung auf Structur und Bau von Naturproducten, wo sich die Natur als Bildnerinn zeigt. Man sagt auch: „zartes, zärtliches Herz;" denn der sym-

pathetische Trieb, äußert sich in zarten Regungen ohne unser Zuthun, der Naturanlage zufolge. Man sagt ferner auch: „zartes Gewissen;" Denn Sittlichkeit ist nichts Willkürliches; es ist höhere Natur vernünftiger Wesen, die sie selbst sich weder geben noch nehmen können; es ist die zarte Stimme, welche oft genug übertäubt wird, aber ihrem Grunde nach unveränderlich bleibt. — Noch ist zu bemerken: daß zur Auffassung des **Zarten** keine Anstrengung der Urtheilskraft erfodert wird. Das Vermögen afficirt zu werden, legt es dem Verstande so nahe, daß wo der Sinn einmal darauf gestimmt ist, die Unterscheidung desselben keine Schwierigkeit macht.

2) **Feinheit** hingegen hat zwar auch die **kleinern Größen** *) zu Objecten, oder bezeichnet solche Größen; aber man ist nicht so fern fein, als man davon ohne sein Zuthun afficirt wird, sondern es wird eine Unterscheidung hiezu erfordert, die sich nicht ohne Anstrengung verrichten läßt. Nur die **Geschicklichkeit** die Gegenstände in solche Größen zu zerlegen, macht den **feinen** Kopf. Daher legt man auch dieses Prädicat nur Sachen und Personen bei, an welchen man die Spur solcher Selbstthätigkeit wahrnimmt; Objecten, die ihre **feinen** Eigenschaften der Geschicklichkeit und Kunst verdanken. Alles was das Gepräge bloßer Natur trägt, es sei übrigens so zart es wolle, ist

*) Größe, ist hier die Verbindung des Gleichartigen. Gleichartig ist, was in einer Hinsicht gleich, in einer andern verschieden ist, z. B. ein Zeitpunkt, ein Raum, dem andern.

nicht fein zu nennen. Es giebt keine feinen Gewächse, kein feines Herz, kein feines Gewissen; wohl aber feine Waaren, feine Kunstproducte, feine Geberden und Mienen, feine Menschen. Ein **feiner Mann** heißt derjenige, der die selbstthätige Operation eines scharfen Verstandes nicht nur an den Gegenständen ausser sich, sondern auch an sich selbst versucht; von seiner Person alles, was nicht genau zum Begriffe des **Mannes** gehört, aussondert, und mit wachsamer Kritik alle Theile seiner Composition, bis auf die kleinsten, im Auge behält, damit nirgends, im Reden, Benehmen und Betragen, ein Zuviel oder Zuwenig die exacten Verhältnisse und Ebenmaße des Ganzen störe. — Dieses weder Zuviel noch Zuwenig, führt

3) auf den Begriff der Subtilität. Nämlich der auf das Minimum der Erkenntniß und selbstthätigen Unterscheidung gerichtete Verstand, kann seine Arbeit bis auf den Grad treiben, wo es zweifelhaft wird, ob die Begriffe noch Materie enthalten; oder ob es nicht etwa nur noch bloße formelle Größen ohne empfindbaren Gehalt, kurz leere Begriffe sind. Dergleichen haarfeine, bis zu einer solchen Zweideutigkeit getriebene Unterscheidungen, heißen **Subtilitäten**; und haben in praktischen oder angewandten Wissenschaften, vorzüglich aber im gemeinen Leben, wenig Credit. In Rücksicht auf den möglichen Mangel des empfindbaren Stoffs, nennt man sie **trockne** und **magere**; in Rücksicht auf die dadurch erschwerte Ausübung und Anwendung, unfruchtbare Subtilitäten. Der ursprüngliche deutsche Ausdruck **Spitzfindigkeit**, scheint diese Beiwörter

schon zu involviren. Subtilität ist aber nur eine zweideutige, zwischen Spitzfindigkeit und Feinheit schwebende, Unterscheidung oder Unterscheidungsgabe.

Es ist vorhin bemerkt worden: daß der Ausdruck Feinheit nur da gebraucht werde, wo sich Spuren der Selbstthätigkeit finden. Gleichwohl sagt man: „Dieser oder jener hat ein **feines Gefühl**;" und so fern wir **fühlen**, ist doch offenbar keine Selbstthätigkeit in uns anzutreffen? Dieser Mißgriff des Ausdrucks rührt aber daher: Ebendasselbe **Medium**, welches uns die Eindrücke der Gegenstände zuführt, ist auch **Instrument** der Selbstthätigkeit zur Bearbeitung derselben. So liegt die Möglichkeit sehr nahe, die passiven Regungen des Sinnes von zärterer Art, mit einem feinern selbstthätigen Gebrauch desselben zu verwechseln. Unsere Sprache unterscheidet indessen auch hier genau genug, wenn gleich die Sprechenden es nicht immer thun. Um die selbstthätige Ausbildung des Empfindungsvermögens, und einen, durch diese Ausbildung, möglich erhöhten Gebrauch desselben zu bezeichnen: sagt man richtiger: „Er hat einen feinen Tact;" und sagt im Gegentheil da, wo man die bloße Naturanlage auszeichnen will: „Er hat ein zartes Gefühl." Und so läuft diese Unterscheidung durch alle Sphären der Empfindungen; ja man hat, fast für jede Sinnesart, noch besondere Schattirungen der Ausdrücke. Z. B. vom **Geschmackssinn**, activ genommen: eine feine Zunge; passiv: ein zarter Gaumen. Vom **Geruchssinn**, activ: eine subtile Nase; passiv: ein (scharfer) Geruch. Vom **Gehörsinn**, activ: ein feines Ohr;

passiv: ein leises Gehör. Vom Gesichtssinn, activ: ein feiner, scharfer Blick; passiv: ein gutes, gesundes Auge, oder Gesicht. Vom innern Sinn, activ, durch Uebertragung von dem äussern: ein feiner Tact; passiv: ein zartes Gefühl. Hieher gehören auch, der Scharfsinn, der feine Geschmack, die Subtilitäten und Spitzfindigkeiten; und wiederum: die zarten, geheimen und heimlichen Regungen, das leise, weiche und wunde Gefühl. Nur bei Unterscheidungen der kleinern moralischen Größen, hat man bloß den erborgten, vermischten Ausdruck Delicatesse (delicacy); vermuthlich weil die höhere, sittliche Natur nicht unmittelbar durch Selbstthätigkeit cultivirt wird; sondern nur mittelbar, durch Verfeinerung der Sinnlichkeit, uns der Delicatesse fähig macht.

2.

Faul, träge, verdrossen.

Faul ist, wem zur nothwendigen Anstrengung gemeiner Thätigkeit der gute Wille (die sittliche Triebfeder) entsteht. Träge ist, wessen unreizbares (schlaffes oder schwerfälliges) Organ, der Triebfeder stetigen Widerstand leistet. Verdrossen ist, zu dessen Faulheit, bei erzwungener Anstrengung, sich Unwille; oder zu dessen Trägheit, sich, aus eben dem Grunde, Mißmuth gesellt. Zur Erläuterung der Bestimmung der Faulheit, ist anzumerken: daß Beschäftigungen, die nur einem freien Interesse des Geistes zufolge (Geist ist aber nichts gemeines) unternommen werden, ohne Vorwurf der Faulheit unterbleiben.

Zur Erweiterung der Wissenschaft ist der Gelehrte entweder überhaupt nicht, oder auch nur eben jetzt nicht **aufgelegt**; und das Genie **schläft** ungestraft, bis es die, durch ein unmittelbares Interesse an dem Ideal der Kunst aufgeregte Einbildungskraft, mit einem Worte, **Begeisterung** weckt. Wer aber Compendien schreiben, oder Verse fertigen **muß**, der muß; er hat **gemessene Arbeit**, und ist **faul**, wenn er sie nicht thut. Man wird aber auch hoffentlich so billig sein, mit etwas Alltäglichem hier vorlieb zu nehmen. Die Thiere übrigens sind nicht **faul**, denn sie haben keinen Willen; und eben darum auch nicht **verdrossen**. Verdrossenheit ist kein beharrlicher Seelenzustand und also keiner Steigerung fähig. Er geht bald, vermittelst des Unwillens, entweder in Anstrengung zum Fleiß, oder in verhärtete Faulheit (faulen Trotz) über. Das Maximum der Trägheit ist der Zustand, wenn das Organ von der Triebfeder wie getrennt erscheint; man sagt sodann: „Er ist (zum Guten) träge und **erstorben**." Dieser Ausdruck ist ungemein passend, weil er auf einen kranken Zustand deutet. Denn im gesunden Zustande eines moralischen Wesens, ist unüberwindliche Trägheit allezeit Faulheit. Daher hatte das Sublime der Faulheit unstreitig jener Italiäner, erreicht der, **frei von aller Schaam**, das Nichtsthun zuerst, unter dem sonoren Titel: il divino far niente, zu seinem Hausgott machte. Unser **stinkfaul** muß deutschen Ohren besser klingen, weil es die moralische **Mißbilligung**, obschon etwas unedel, mit ausdrückt.

3.

Leben (Lebhaftigkeit, vivacite) Anstand, Grazie.

Leben, im metaphysischen Sinne, ist die Folge der Verknüpfung einer innern Thätigkeit (selbstthätigen Princips, Geistes) mit ihrem Organ; die Terminologie hat dafür das Wort, Animalität. Ein namhafter Grad und gleichförmiger Lauf der lebendigen Thätigkeit, im Ausdruck körperlicher Bewegungen, ist dasjenige Leben, welches hier ausgezeichnet, und in den gangbaren Ausdrücken: „es ist Leben in ihren Augen, Mienen und Geberden; alles lebt an ihr" — angedeutet wird. Hier wird also das Leben, als etwas ästhetisches, das ist, für die freie Empfindung Interessantes, betrachtet; ein schneller und stetiger Umlauf der Lebensgeister, von keiner Zuckung ausgreifender Begierden unterbrochen, in einem gauckelhaften Spiel der Fibern und Muskeln und geschmeidiger Bewegungen, sichtbar. Man könnte es die idealische Form des thierischen Lebens nennen; wie man sie denn wirklich an den Bewegungen junger, behender Thiere oft mit Vergnügen und Verwunderung auffaßt, indem man so zusieht: wie das Leben mit dem Thiere, oder das Thier mit dem Leben kurzweilt.

Das thierische Leben ist nicht nur von einer fremden Hand aufgezogen, sondern muß auch, wie es aufgezogen ist; ablaufen. Das vernünftige Leben ist nicht weniger ein Geschenk aus einer höhern Hand; aber es ist uns dabei Freiheit gelassen, die Gesetze der höhern Natur in uns,

auf die niedere in und ausser uns, entweder überzutragen oder hintanzusetzen. Denn ein Sollen, ist kein Müssen. Wir haben daher die freigelassenen Kräfte und Vermögen, bei Strafe der Unvernunft und ihrer Folgen, so zu gebrauchen: daß die Handlungen unsrer Person, wie auch, so viel an uns liegt, die Handlungen aller Vernunftwesen, die mit uns in Verhältniß stehen, durchgehends zusammenstimmen: die kleine und große Welt zum vollkommen harmonischen Ganzen zu machen. Dazu bedarf es nun Ueberlegung, und Vorsicht und Fassung und ein Anstandnehmen. **Anstand** ist also die Form des vernünftigen Lebens, als permanenter Ausdruck des unsichtbaren Geistes in der sichtbaren Hülle des mit ihm innigst vereinigten Körpers.

Nun denke man sich beiderlei sichtbare Formen des vollkommen thierischen und vernünftigen Lebens vereinigt, und denke sie sich so vereinigt, daß sie in jedem, selbst dem kleinsten, Moment unzertrennt erscheinen, und ohne daß die eine vor der andern im mindesten hervorsticht: so wird man für den Ausdruck Grazie, Begriff und Bedeutung haben. Darum hat aber auch nur das weibliche Geschlecht Anspruch auf Grazie. Denn nur bei ihm ist das Verhältniß des geistigen und physischen Lebens so gleich vertheilt, und so innig verknüpft, als es sein muß, um die Scheidungskunst des scharfsichtigsten Beobachters zu vereiteln. Seine **Lebhaftigkeit** gleitet in augenblicklichen Momenten wechselnder Reize dahin, und der **Anstand** der sie beständig, aber verstohlen, begleitet, kann ihren Lauf nie hemmen, sondern mäßiget ihn nur, indem er sich mit dem

flüchti-

flüchtigen Lebensreiz zur Grazie unzertrennlich vereinigt. Ein alter Kenner schildert dieses sehr schön, wenn er von einer Grazie seiner Zeit sagt:

Illam, quicquid agit, quocunque veſtigia movit,
Componit furtim, ſubſequiturque decor.

Componit, der Anstand geht voraus; ſubſequiturque er folgt also auch. So mußte sich der Dichter ausdrücken, wenn er die flüchtige Erscheinung unzertrennlich vereinigter, aber heterogener, Naturformen, geschickt versinnlichen wollte.

4.

Stolz, Hochmuth, Hoffarth, Dünkel u. s. w.

Das Gemeinsame des Begriffs, welchen man mit den Ausdrücken Stolz, Hochmuth rc. verbindet, läßt sich am besten durch Vergleichung mit dem Begriffe der Eitelkeit bestimmen. Unter beyden denkt man sich ein gewisses Verhältniß der Selbstschätzung zu dem Urtheile Anderer über uns; es ist aber ein umgekehrtes Verhältniß. Nämlich eitel nennt man denjenigen, der es verräth, daß er zu seiner Selbstschätzung das vorläufige Urtheil der Andern bedarf. Hingegen stolz (ich bediene mich hier dieses Ausdrucks in einer Allgemeinheit, die er nach dem Sprachgebrauche nicht hat) stolz heißt derjenige, der sichs merken läßt, daß er bei Schätzung seines Werths, die Meinung Anderer seinem Urtheile nachsetzt. Wenn also Eitelkeit ein abhängiges, mittelbares und reflectirtes Selbstgefühl ist,

so ist dagegen Stolz ein unmittelbares, unabhängiges und selbstständiges. Fügt man nun noch die Art hinzu, wie sich diese Sinnesarten kund geben, welche beim Stolze ein zuversichtliches Darlegen, bei der Eitelkeit ein verrätherisches Verstecken ist: so, dünkt mich, hat der allgemeine Begriff von beiden seine vollständige Bestimmung.

Sonach wäre Stolz überhaupt: die zuversichtliche Darlegung einer unabhängigen Selbstschätzung; und die allgemeine Formel des Stolzen: „Was auch immer Andere von mir denken mögen; genug, ich kenne meinen Werth!" — Das zuversichtliche Darlegen indessen, ist das Hauptmerkmal des Stolzes. Denn sieht man bei den Aeusserungen einer unabhängigen Selbstschätzung, nicht vorzüglich auf ihre Zuversichtlichkeit: so wird man sie lieber Selbstzufriedenheit oder Selbstgenügsamkeit nennen. — Hiernächst die Verschiedenheiten der Aeusserung des stolzen Geistes, welche die Sprache bezeichnet, specificiren sich theils nach Rücksicht auf den Grund, theils nach Rücksicht auf die Manier der Darlegung. Will man den Grund, und zwar einen gewissen Gehalt andeuten: so heißt das zuversichtlich dargelegte, unabhängige Selbstgefühl, Stolz; das Wort hier im gangbaren Sinne genommen. Gegentheils, wenn man den Grund ohne Gehalt findet, oder finden will: so heißt es Dünkel. Dieses erhellt aus den gewöhnlichen Zusammensetzungen: Rangstolz, Geldstolz, Künstlerstolz, Bauerstolz u. s. w.; und auch aus den zwar nicht so gebräuchlichen, aber doch eben nicht sprach-

widrigen Zusammensetzungen: Rangdünkel, Kunstdünkel, Gelddünkel u. s. w.

Was nun ferner die Verschiedenheiten in der Manier der Darlegung, innerhalb der Art, betrifft, für welche unsere Sprache eigene Benennungen hat: so heißt die Darlegung stolzer Gesinnungen, durch Minen, Geberden und Betragen, nach einer dreifachen Aufstuffung: richtige Mine (Air), Hochmuth, Aufgeblasenheit. Die Airs, die man sich giebt, sind unstät und wechselnd, steigend und fallend. Hochmuth und Aufgeblasenheit sind mehr aus einem Stücke, und geben der Person ein festeres, charakteristisches Gepräge, welches einen Schein von ästhetischer Größe hat, und daher, bei Kurzsichtigen wenigstens, eine Anwandlung vom Gefühl des Erhabenen erregen kann. Endlich die Darlegung der stolzen Sinnesart, so fern sie durch Aufwand, Pracht und Prunk geschieht, heißt Hoffarth; und die Nachäffung derselben, oder die kleinliche Hoffarth, ist Großthuerei.

Was zunächst über das Wesen des Stolzes angemerkt wird, soll nicht bloß zum Behuf der gegebenen Wortbestimmungen, sondern auch zur Erläuterung einiger Beiwörter und Zusammensetzungen dienen, die oft von sehr zweideutigem Gebrauche sind.

In einer Welt, wo die Ansprüche auf Verdienst sich durchgängig wie der Grund dazu verhielten: würde sich der Werth eines Jeden, bescheidentlich, in ruhiger Würde darlegen, und aller Stolz gänzlich verbannt sein. Aber wir leben in einer Welt, wo nichtige Prätensionen gegrün-

detere Ansprüche oft so gern verdrängen möchten; wo bald die innere Bedeutungslosigkeit hinter ein leeres Aufblähen sich versteckt, bald der Trägheit, die sich ungestraft in den Winkel drängen läßt, das Lob der Demuth zufällt. In einer solchen Welt, wird das zuversichtliche Darlegen einer unabhängigen Selbstschätzung, bald als ein nothgedrungenes, bald als ein kluggewähltes Vertheidigungsmittel, überhaupt gelten müssen.

Aber worauf kann sich diese unabhängige Selbstschätzung gründen? Offenbar nur auf einen unabhängigen Werth. Allein diesen Werth, im absoluten Sinne genommen, hat der Mensch einzig in der Idee, die er sich von seiner Pflicht macht. Eine Idee, die in Betracht desjenigen, was davon sich wirklich darstellt, zu jeder Zeit in unerreichbare Entfernung zurückweicht, und den Menschen unaufhörlich beschämt, indem sie ihn über sich selbst erhebt. Was uns also nur durch Beschämung erhebt, taugt zu keinem zuversichtlichen Entgegenstellen. Und wer kann den sittlichen Werth anderer messen, da Niemand den eignen mit Gewißheit kennt? So muß der geistliche oder moralische Stolz, durch seine Zuversichtlichkeit, seine Abkunft allezeit mehr als verdächtig machen. Eine hohe, gelassene Würde, ist der bewährte Schild des Rechtschaffenen. Waffen zum Angriff, ein „ich bin besser, als dieser da!" giebt es in der Uebungsschule der Demuth nicht.

Nächstdem, in Absicht auf die übrige Existenz, wird hoffentlich kein Mensch seine Abhängigkeit von der Welt, die ihn umgiebt, läugnen wollen. „Die am meisten un-

abhängig scheinen, sagt Rousseau, sind es immer am wenigsten." Es steht daher einem Jeden, wer er auch sei, sehr schlecht, seinen vermeinten unabhängigen Werth beständig an der Stirne zu tragen. Sonach ist ein kaltes, zurückstoßendes Wesen, als fester Charakterzug, der Ausdruck eines unleidlichen, unvernünftigen Stolzes, und der eigne, ärgste Feind des persönlichen Werths von einander abhängiger Geschöpfe. Wird aber Jemand gelegentlich veranlaßt, falsche oder übertriebene Ansprüche, die demüthige Rücksichten fodern, durch Entgegenstellung seiner eignen, besser gegründeten, zurückzuweisen: so darf er doch nie vergessen, daß die Menschheit in seinen Gegnern jederzeit Achtung, ihre Eigenliebe Schonung, und seine Eigenliebe Aufsicht, erheischen. Man rügt also mit Recht den unerbittlich beleidigten und egoistischen Stolz. — Hat Thorheit und Selbstsucht den Verstand gar so weit verblendet, daß er fast gänzlich unfähig wird, bei seiner Selbstvertheidigung, noch fremdes, höheres Verdienst zu unterscheiden: so macht man sich in diesem Falle des Bauerstolzes schuldig; weil wirklich diese Volksclasse, hauptsächlich aus Mangel an Cultur, oft ihre Fühllosigkeit gegen den sichtlich höhern Werth Anderer, für ein selbstständiges Bewußtsein des eignen giebt.

Nun fragt sich noch, was dem Stolze seinen Gehalt verschafft? worauf der Mensch eigentlich stolz sein könne, und dürfe? Antwort: auf nicht weniger als alles, was er innerlich und äusserlich besitzt; mit einem Worte, auf seinen ganzen irdischen Charakter, so fern nur in seinem

Urtheile über den Werth desselben, noch Beziehung auf den sittlichen Charakter, und einen möglich guten Gebrauch dessen, was er als Mensch und als Bürger besitzt, hervorleuchtet. Unter dieser Gesinnung, wird alles was wir sind und haben, ein Lehen, dessen Anvertrauung uns Ehre macht, und welches schmälern zu lassen, Feigheit, ja Veruntreuung sein würde. Widrigenfalls, kann selbst ein englischer Verstand, verbunden mit der Herrschaft über die ganze Welt, zu keinem Stolz berechtigen. Der größte Mann, der Macht und Talent zum Drängen und Stoßen mißbraucht, ist ein **stolzer Narr**, und sein Urtheil über sich, **Dünkel.**

Die beschriebene Gesinnung indessen vorausgesetzt, kann man noch immer nach der Rangordnung fragen, welcher gemäß die mancherlei Besitzthümer von geistigen und körperlichen Kräften, von Vermögen, bürgerlichem Ansehen u. s. w. zu vertheilen sind? Hier ist nun die Hof- und Staatsliste, mit dem was der gesunde Verstand ermißt, nicht immer einig. Es ist hier aber nicht der Ort, in diese schwere Untersuchung einzugehen; wir bemerken nur aus dem Sprachgebrauche: daß jeder behauptete Vorzug, jedes verweigerte Zurücktreten, so fern sie der eingeführten oder natürlichen Rangordnung ganz augenscheinlich zuwider laufen, als Aeusserungen des **Bettelstolzes** angesehen werden. Gewöhnlich trifft dieses Urtheil die bloß natürlichen oder auch durch eignen Fleiß erworbenen Vorzüge, die sich bürgerlichen Titeln, Glücks- und Vermögensumständen gleich stellen; da doch die **erstern** im Gegensatz mit den **letztern**,

dem gemeinen Maßstabe der Meinung zufolge, nur als ein Bettel (misére) zu betrachten sind. Am intricatesten wird die Entscheidung, wenn Zunft gegen Zunft, oder gar der Zunftgenosse gegen den Zunftgenossen (z. B. der Pfarrer an der Niclas-Kirche, gegen den Pfarrer an der Kirche unserer lieben Frauen) um relative Hoheit wetteifern. In welchem Falle, vermuthlich weil man die Schwierigkeit der Untersuchung scheuet, gemeiniglich die Sache mit dem Schwerdt entschieden, und der ganze Handel, der dabei obwaltenden vernünftigen Rücksichten unbeschadet, für ein Product des armseligen Stolzes erklärt wird. Soviel jedoch getraut man sich zu entscheiden: daß alle große und kleine Personagen, die vornehm thun; und noch mehr die Hochmüthigen und was, seine Großheit zu erweisen, sich aufbläst; desgleichen die Hoffärthigen, die von einem zerbrechlichen Gerüste herab ihren unabhängigen Werth schau stellen: die eben gefoderte vernünftige Rücksicht gänzlich verläugnen müssen, und somit den ganzen Gehalt ihrer Selbstschätzung ohne Widerrede verlieren. Denn Stolz, der ein ihm anvertrautes Gut schützt, wird beständig durch Würde gemildert sein, und seine Gestalt von Selbstsucht nicht so verzerren lassen. Unterdessen, weil Hochmuth und Hoffarth sich mit so vieler Keckheit darlegen, kann man sie zur Eitelkeit nicht schlagen, als welche sich weit artiger benimmt. Hochmuth und Hoffarth vereinigen das Gehaltlose der Eitelkeit, mit der Zuversichtlichkeit des Stolzes, die nun Keckheit wird. Sie mögen also auf der Gränze, zwischen Eitelkeit und Stolz, Quarantaine halten.

Ehe wir unsere Unterhaltung schließen, müssen wir noch des edlen Stolzes erwähnen. Einzig diejenigen, die entweder für das Wohl der Menschheit und des Staats sich beeifern, oder ein wahres Interesse für Wissenschaft hegen, oder von ächter Begeisterung für die schöne Kunst getrieben werden, sind des edlen Stolzes fähig. Nämlich wenn sie alle Reize der Ehre, alle Lockung des Lebensgenusses verschmähen, so bald ihr höheres Interesse, durch die Annahme derselben, sich der Unlauterkeit verdächtig machen würde. So wurde jüngst von Howard (der die leidende Menschheit durch die halbe Welt in ihren Kerkern mit Gefahr seines Lebens aufgesucht hatte, um sie zu trösten) die angebotene Bildsäule mit edlem Stolze ausgeschlagen. „Ich verlange keinen Lohn," — mochte der Mann denken — „der mir die Hälfte meines Bewußtseins, recht gehandelt zu „haben, verkümmern würde." Vielleicht kam ihm auch noch dabei der Gedanke des alten Schmarozers in Sinn:

„Labore alieno magnam partam gloriam
Verbis ſaepe in ſe transmovet, qui habet ſalem."

Denn sicherlich ist es ungleich leichter, Subscribenten (nolentes, volentes) zur Errichtung einer Bildsäule zusammenzubringen, als eine dergleichen Ehrensäule selbst zu verdienen, und — auszuschlagen.

III.

Literarische Anzeigen.

Versuch über das Vergnügen, von Lazarus Ben-David. 2 Theile. Wien b. Stahl und Comp. 1794. 8.

Da dieses wichtige Werk vielleicht von keinem unsrer literarischen Journale ganz wird übergangen werden, und einige derselben schon einen ausführlichen Auszug davon gegeben haben: so will ich mich bloß auf eine ausführliche Beurtheilung der Grundbegriffe des Systems und derjenigen Stellen, in denen der Vf. einige Zweifel gegen Kant vorbringt, einschränken.

So viel wichtige mir neue Wahrheiten sich mir mit völliger Evidenz in dieser Schrift darboten, so wenig war ich noch im Stande mir die Begriffe und die Darstellungsart, die der Vf., in der Ankündigung und Vorrede dieses Werks, für das Wichtigste und Eigenthümlichste ausgiebt, völlig deutlich zu machen und mich nicht allein von der Wahrheit, sondern auch von der Wichtigkeit desselben für die nähere Bestimmung des ästhetischen und moralischen Vergnügens zu überzeugen.

„Alle Geschöpfe, heißt es §. 1, f., besitzen ein Vermögen, durch welches ihre Dauer auf eine unbestimmte Zeit erhalten und nach Ablauf dieser Zeit zerstört werden kann.

Ausser diesem Vermögen treffen wir noch bei allen bekannten Geschöpfen eine Kraft an, die das gedachte Vermögen dergestalt in Thätigkeit bringt, daß die Geschöpfe während ihrer unbestimmten Dauer wirklich erhalten werden. Durch beide zusammengenommen wird das Geschöpf gleichsam getrieben, sich eine unbestimmte Dauer hindurch zu erhalten; und beide, Vermögen und Kraft zusammengenommen, mögen daher in der Folge Trieb der Selbsterhaltung oder auch schlechtweg der Trieb heissen. Sprechen wir von dem Menschen insbesondere, so wird dem zufolge sein Trieb darin bestehen, daß er sich während einer unbestimmten Dauer als Mensch erhalten kann und wirklich erhält, aber nach Ablauf derselben aufhören kann als Mensch zu erscheinen." In dieser Bestimmung des Begriffs eines Triebes vermisse ich das Kennzeichen, welches den Trieb von Kraft überhaupt unterscheiden sollte; und vermöge der Erklärung des Vf. würde man, wenigstens dem Sprachgebrauch nach, vielmehr eine Kraft der Selbsterhaltung annehmen müssen. Dadurch, daß der Kraft noch ein Vermögen zugegeben wird, kann sie nicht zum Trieb werden; denn jede Kraft läßt sich, in so ferne man nur auf die Gesetze sieht, nach denen sie wirkt, ohne an einen bestimmten Grad der Wirkung zu denken, als ein Vermögen ansehen. Nach dem was man gewöhnlich Trieb nennt, versteht man eine Kraft darunter, die sich mit einem Bewußtsein ihrer Wirkung äußert. Das Bewußtsein kann zwar sehr dunkel sein, aber wenn man gar keines annehmen kann, so eignet man auch dem Geschöpf keinen Trieb, sondern nur eine Kraft zu. Der Beisatz, daß durch den Trieb der Mensch auch aufhören könne, wird §. 4 widerlegt, und man sieht daher nicht, warum er in dem vorhergehenden beigesetzt wurde. Mir scheint es aber ein den Trieb von Kraft unterscheidendes Merkmal zu sein, daß durch den Trieb ein Geschöpf auch aufhören kann. Die Kraft an sich wirkt immer fort und kann nur in ihrer Wirkung gehemmt werden; der Trieb aber kann nur durch

seine Befriedigung erhalten werden, und sich zum Vortheil des Geschöpfes äußern; ausserdem, stirbt das Geschöpf durch die Wirkung des Triebes oder wird doch wenigstens krank.

Diese Verschiedenheit meines Begriffs vom Trieb von dem des Hrn. B. mag vorzüglich die Ursache sein, daß ich über den eigentlichen Sinn, den ich seinen Meinungen geben soll, mit mir nicht einig werden kann.

In dem folgenden wird zu zeigen gesucht, daß die Wirkung des Triebes stetig sei, und dies dadurch erläutert, daß die nämliche Kraft die Hunger erregt, auch verdauet u. s. w. Allein dies scheint mir mehr die Einheit des Triebes, weil sich alle besondere Triebe aus einem allgemeinen ableiten lassen, als seine Stetigkeit zu beweisen. Die Folge die der Vf. zieht, daß der Mensch durch den Trieb an sich ewig sein würde, scheint mir aber gar nicht aus der Stetigkeit des Triebes zu folgen; denn die Stetigkeit bestimmt an sich gar keine Quantität, weder der Dauer noch der Ausdehnung noch des Grades. Eine Linie ist eine stetige Größe, sie mag kurz oder lang sein, und der Trieb kann stetig wirken, er mag eine Minute oder ein Jahrhundert wirken. — In den folgenden Erklärungen, durch welche der Vf. sein System vorbereitet, scheint er mir dem Sprachgebrauch zu viel Gewalt anzuthun. **Einverleiben** nennt er jeden Eindruck, den äußere Erscheinungen auf uns machen; **hinwegschaffen**, jede Veränderung die wir in äußern Erscheinungen bewirken. Hat man aber wohl je das Anhören einer Musik als ein Einverleiben und das Malen als ein Hinwegschaffen betrachtet? Wenn keine Erklärung von Einverleiben und Hinwegschaffen wäre gegeben worden, so würde die folgende Erklärung von Genuß, in so ferne er einzig auf den Trieb der Selbsterhaltung bezogen wird, von mir für richtig gehalten werden. „Genuß, in Bezug auf den Trieb, heißt das nothwendige Einverleiben mit, oder das nothwendige Hinwegschaffen aus dem zu erhaltenden Körper, wenn das Vermögen, wodurch der Körper erhalten

werden kann, sich in Kraft verwandeln, diese ihn wirklich erhalten, und natürlich, das ist, ununterbrochen fortwirken soll. — §. 11, wird Befriedigung und Hinderung für gleichgeltend genommen; denn es heißt: „jene setze die Aufhebung einer Wirkung voraus, so, daß sie nicht mehr als sichtbare Erscheinung angeschaut werden könne; so werde der Trieb der Schwere befriedigt, wenn unter eine Last ein fester Körper gestellt werde." Dies ist offenbar wider den Sprachgebrauch und wider den allgemeinen Begriff von Befriedigung. Würde bei einem schweren Körper ein Trieb angenommen werden können, so könnte man nur dann sagen, er sei befriedigt, wenn der Körper im Schwerpunkt der Erde ankäme, durch jeden andern Aufenthalt aber würde er vielmehr gestört als befriedigt. Befriedigt wird der Trieb nur durch den Genuß den er verlangt. Durch die Befriedigung wird aber der Trieb nicht aufgehoben, sondern das Streben nach Genuß hört nur so lange auf, als der Genuß und die durch ihn bewirkte Sättigung dauert. Ohne Genuß muß sich der Trieb selbst verzehren. Der Genuß kann also wohl als Ursache der Fortdauer des Triebes angesehen werden, aber er ist nicht Ursache des Triebes selbst, wie der Vf. §. 12 zu behaupten scheint. — Die **Entstehung des Bewußtseins** erklärt Hr. B. aus der Störung des Triebes. „Wird ein Genuß verweigert oder unbegehrt gewährt, so wird die Stetigkeit des Triebes der Selbsterhaltung unterbrochen. Dadurch hört die Stetigkeit des Triebes auf, es lassen sich in ihm Theile unterscheiden, die vorzüglich beobachtet werden können; daraus kann erst ein Bewußtsein entstehen." Diese Erklärung der Entstehung des Bewußtseins ist allerdings sehr sinnreich; allein ich sehe die Nothwendigkeit nicht ein, daß zum Bewußtsein die Unterbrechung der Stetigkeit des Triebes erfordert werde. Ein **anderes Bewußtsein** muß wohl daraus entstehen, aber **Bewußtsein überhaupt** scheint mir eben sowohl mit der Stetigkeit des Triebes verträglich, als die Sichtbarkeit mit der Stetigkeit

einer Größe. Bewußtsein eines abwechselnden Zustandes könnte wohl nicht statt finden, aber sogar Bewußtsein verschiedener Zustände, die nach einem Gesetz stetig auf einander folgten. — Die in dem folg. Abschn. befindliche Erklärung der Entstehung der Begierde, aus der Störung des Triebes und dem daraus entstehenden Streben den Trieb der Selbsterhaltung aufs Neue fortwirken zu lassen, scheint richtig zu sein; aber die hinzugefügte Erläuterung: „daß nach dem Sprachgebrauch jede Begierde auf das Wirklichwerden eines bestimmten Gegenstandes ziele, und daher unsere Begierden stets Begierden zu etwas seien, stimmt nicht mit dem Sprachgebrauch überein. Die Begierde betrifft öfters gar kein Object, sondern nur einen Zustand, und wo sie auf ein Object geht, betrifft sie meistens mehr die Gegenwart, als das Wirklichwerden desselben. Nach dem was ich oben über das Bewußtsein gesagt habe, kann ich die nun folgende Behauptung nicht zugeben, daß, jemehr der Mensch Begierde habe, je größer das Bewußtsein seiner selbst sei. Ich glaube, daß der Mensch bei dem ruhigsten Nachdenken, das keinen andern Zweck als die Entdeckung der Wahrheit hat, ein eben so starkes Bewußtsein habe, als der größte Wollüstling. Der Grad des Bewußtseins scheint mir von der Menge der Begriffe, insoferne sie Gegenstände unserer Reflexion über ihren Zusammenhang sind, abzuhangen. Es scheint mir daher auch nicht, daß der Mensch durch die Befriedigung seiner Begierden das Bewußtsein seiner Selbst zu unterdrücken strebe. Die Rafinements in den Vergnügungen gehen im Grunde alle dahin, das Bewußtsein während des Genusses zu verstärken. Das Bewußtsein dessen was um uns ist und unserer Verhältnisse in der politischen Welt, wird zwar durch den Genuß gemindert, aber das Bewußtsein unsrer Selbst in diesem Augenblick, wird dadurch erhöht. Was der Vf. vom Bewußtsein sagt, das scheint mir eher von der Besonnenheit zu gelten, die ich glaube durch das Bewußtsein der Relation

in der wir zu äußern Gegenständen stehen, erklären zu können. Die Besonnenheit wird durch die Befriedigung, in dem Zeitpunkt da diese geschieht, geschwächt, und der Mensch strebt, insoferne er begehrt eine gewisse Relation aufzuheben oder zu vergessen, die Besonnenheit zu unterdrücken. Besonnenheit an sich ist aber deswegen kein unangenehmer Zustand, sondern kann es nur zufällig werden. — Nach dieser Erörterung stellt Hr. B. sein eigenthümliches System auf. Ich will mich bemühen, es so kurz als möglich darzustellen und meine Meinung darüber, um alle Wiederholungen zu vermeiden und doch den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, in Anmerkungen beifügen.

„Wenn die Wirkung des Triebes ununterbrochen dauern soll, so müssen die Genüsse in der Zeit da sie entstehen, auch befriedigt werden, sonst entstehen Begierden. Wird nur ein einziger Genuß um einen Moment später befriedigt, so wird die ganze Reihe der Befriedigungen verrückt, kein Genuß erfolgt in dem ihm zugehörigen Moment, und eine einzige Begierde erzeugt unendlich viele *). Die Ursache der ersten Begierde war eine äussere, aber die unmittelbare Ursache der folgenden ist nicht äusserlich, sondern entsteht daraus, daß immer in einem Moment ein Genuß erfolgt, der für ein anderes gehört. Diese Begierden können daher innere heißen. Da Bewußtsein aus Begierden entspringt, so muß eine einzige Begierde das Leben zu einem Leben voller Bewußtsein machen. Durch das Bewußtsein wird sich der Mensch zwar bewußt, daß die innern Begierden keinen

*) Hievon kann ich mich nicht überzeugen. Ist der Genuß auch später erfolgt, so muß doch, wenn der darauf folgende zu rechter Zeit da ist, alles wieder ins alte Geleise kommen. Wollte man sagen, das Moment der Foderung des Genusses wird dadurch für immer verrückt, so müßte dagegen die Foderung in den vorhergehenden Momenten aufhören, und es bliebe wieder beim alten.

äussern Gegenstand haben; da sie aber so gut auf Befriedigung dringen, als die äussern, so wird er sie doch so anschauen müssen, als wären sie durch äussere Gegenstände erregt worden, und sie werden das sein, was man gewöhnlich Wirkung der Einbildungskraft nennt *). Erfolgt ein Genuß beständig in einer gewissen Reihe von Momenten, so entsteht daraus eine Gewohnheit. Sowohl, wenn der Trieb noch ununterbrochen wirkte, als wenn das Bewußtsein durch eine einzige Begierde anfienge, die aber doch immer in gleicher Zeitreihe befriedigt würde, würde das Leben ein Leben voller Gewohnheit. So wie aber die Begierde vermehrt und dadurch das Gesetz der Genüsse immer verwickelter wird, so nehmen die Gewohnheiten ab. So wie im ersten Fall durch das Bewußtsein der Gewohnheit das Bewußtsein des Zwanges entstund, so muß, wenn sich dies Bewußtsein verliert, das eines entgegengesetzten Zustandes,

---

*) Der Unterschied zwischen äusserer und innerer Begierde ist nicht einleuchtend. Die ursprüngliche Veranlassung zu einer Begierde überhaupt, muß immer äusserlich sein, aber die Begierde selbst kann sich nur auf eine Vorstellung beziehen und ist also jederzeit innerlich. Der Gegenstand ist nie dadurch Gegenstand der Begierde, daß er überhaupt angeschaut oder erkannt wird, sondern nur durch das, was an ihm als zur Befriedigung der Begierde tauglich dargestellt wird, und jede Begierde ist also eine Wirkung der Einbildungskraft. Wenn es jemand hungert, so ist seine Begierde als Begierde zur Speise der Art nach immer die gleiche Begierde, er mag Speisen vor sich sehen oder nicht. Denn wenn auch Speisen gegenwärtig sind, so ist doch das, wodurch er sie als Speisen anschaut, immer eine Wirkung der Einbildungskraft, so lange er sie nicht wirklich genießt. Wollte man den Unterschied von dem Ziel der Begierden hernehmen, so könnte man diejenigen äussere nennen, die auf den Genuß eines Gegenstandes, und innere die auf die Erlangung eines Gemüthszustandes gehen. Schwerlich wird aber dies der Sinn des Vf. sein.

der Freiheit entstehen *). Homogene Begierden sind, die durch die Verweigerung eines Genusses ähnlicher Art entstehen. Soll die Wirkung des Triebes ununterbrochen bleiben, so muß die Zwischenzeit zwischen ähnlichen Genüssen gleich sein. Die Zeiten, in denen ein Genuß ähnlicher Art erfolgen sollte, seien x, 2 x, 3 x, ... n x. Nun nehme man an, der Genuß in x bleibe aus, so entsteht eine Begierde. Wird diese befriedigt, so geschieht es später, in der Zeit x + d. Soll nun die Zwischenzeit ähnlicher Genüsse immer gleich bleiben, so werden die Zeiten der Befriedigungen x + d, 2 x + d, ... n x + d. Da aber durch die Befriedigung einer äussern Begierde unendliche innere Begierden entstehen, so muß in den Zeitmomenten x, 2 x ... n x eine innere Begierde zu dem für diese Zeiten gehörigen Genuß entstehen **). Da die homogenen Genüsse

---

*) Wenn sich der Schein von Freiheit, (denn von Wirklichkeit derselben kann hier keine Rede sein) nicht mit dem, was der Vf. Gewohnheit nennt, verträgt, so wird er sich auch nicht mit der Ungewohntheit vertragen. Das Gefühl der Freiheit läßt sich nicht als auf das Gefühl von Zwang folgend, seiner ursprünglichen Entstehung nach, denken, sondern es muß vorausgegangen sein, ehe der Zwang fühlbar werden kann. So lange jemand aus Gewohnheit handelt, ohne anders handeln zu wollen, fühlt er keinen Zwang, nur wenn er sich zu einer andern Handlungsweise bestimmen will, fühlt er den Zwang, den er durch die Gewohnheit leidet.

**) Diese Folgerung kann ich nicht zugeben, und doch stützt sich das System des Hrn. B. darauf. Ist der Genuß in x ausgeblieben, und eine Begierde entstanden, die in x + d befriedigt worden, so ist in x + d auch eine Foderung nach Genuß vorhanden, die zu der in x sich wie x : x + d oder einer Potenz des letztern verhalten muß. Nun können zwei Fälle Statt finden; entweder sie wird im Verhältniß in x oder in x + d befriedigt. Geschieht das letzte, so sehe ich nicht ein, wie noch eine Foderung des Triebes übrig bleiben kann, und er

nüsse jetzt in den Zeiten $x + d$, $2x + d$, ... $nx + d$ erfolgen, so wird, wenn durch Verweigerung des Genusses in einem dieser Momente z. B. $2x + d$ eine äußere Begierde entsteht und diese befriedigt wird, noch eine Reihe innerer Begierden in den Momenten $3x + d$, $4x + d$ ... $nx + d$ entstehen. Die äußere in der Zeit x entstandene Begierde ist, der Annahme zufolge, in $x + d$ befriedigt worden, dadurch sind Begierden in $2x$, $3x$ ... nx entstanden. Nun nehme man an, daß die innere Begierde in $2x$ auch befriedigt worden sei *); so wird die Zeit, die zwischen der Befriedigung der zweien homogenen Begierden in $x + d$ und $2x$ verflossen ist, nun nicht mehr $= x$ sondern $x - d$ sein; oder es werden, unter dieser Voraussetzung, ausser nach Verlauf der Zwischenzeit $= x$, noch nach Verlauf der Zwischenzeit $x - d$ homogene Begierden erzeugt werden **). Es seien durch eine äußere Begierde in x innere in $2x$, $3x$ ... nx entstanden; vermöge der

---

er nicht wieder seinem Gesetz gemäß fortwirken sollte; geschieht das erste, so bleibt noch eine Forderung zu befriedigen übrig, die sich zur befriedigten wie $\overline{x + d}^y - x$ zu x verhält. Diese unbefriedigte Forderung würde nun, wenn in den Momenten $2x + d$, $3x + d$ — nur die Forderung in x befriedigt würde, nach dem Gesetze des Triebes wachsen. Aus diesem Gesichtspunkt würde aber ein ganz anderer Calcul für das Wachsthum der Begierden entstehen, der aber die vom Hrn. Vf. ganz übergangene Frage voraussetzte: nach welchem Gesetz wächst die Forderung des Triebes wenn sie **nicht** befriedigt wird?

*) Warum zeigte der Vf. nirgends, wie sich die Befriedigung einer innern Begierde von der einer äußern unterscheidet?

**) Diese Annahme ist willkürlich, denn ist eine Begierde in $2x$, und $x + d$, und $2x + d$, befriedigt worden, so ist ja eine Zwischenzeit $2x - x - d$ und eine $2x + d - 2x$ entstanden, warum soll nun nur die $x - d$, und nicht auch die d, Einfluß auf den Calcul haben?

Befriedigung in $x + d$ verlangt der Trieb in $2x + d$, $3x + d \ldots nx + d$ homogene Genüsse, und durch die Befriedigung in $2x$ ist eine neue Zwischenzeit $= x - d$ entstanden: addirt man daher zur Reihe $x + d$, $2x + d \ldots nx + d$, sowohl als zu $2x$, $3x \ldots nx$ die Zwischenzeit x und $x - d$, so erhält man eine Reihe für die Zeiten, in denen homogene Begierden entstehen müssen, sobald zwei derselben in den Zeitmomenten $x + d$ und $2x$ befriedigt worden sind. Die Reihe sieht so aus:

1) $2x + d$
$\quad 2x$
2) $3x + d,\ 3x$
$\quad 3x - d,\ 3x$
3) $4x + d,\ 4x,\ 4x,\ 4x - d$
$\quad 4x \qquad 4x - d,\ 4x,\ -d,\ 4x - 2d$
4) $5x + d,\ 5x,\ 5x,\ 5x - d,\ 5x,\ 5x - d,\ 5x,\ d,\ 5x - 2d,$
$\quad 5x,\ 5x,\ d,\ 5x - d,\ 5x - 2d,\ 5x - d,\ 5x - 2d,\ 5x,\ 2d,\ 5x - 3d.$

Die obern Glieder entstehen durch hinzusetzen der Zwischenzeit x, die untern durch $x - d$ *). Da in dieser Reihe jedes Glied ein Zeitmoment bedeutet, so zeigt es an, wenn ein Moment öfter vorkommt, daß eine Begierde, weil mehrere zusammenfallen, in diesem Moment dem Grad nach heftiger ist **). Bezeichnet man dieses öftere Vorkommen

---

*) Nach dem was ich oben gesagt habe, ist diese Reihe ganz willkürlich. Da sich aber auch, wie schon aus dem bisherigen erhellt und unten von dem Vf. ganz deutlich gesagt wird, keine innere Begierde durch die Befriedigung aufhebt, sondern immer stärker wird, so müßte jede Begierde befriedigt oder unbefriedigt bis ins Unendliche wachsen, welches der Erfahrung völlig widerspricht.

**) Auch dies ist nicht evident, denn daraus, daß mehrere Glieder zusammenfallen, kann nicht geschlossen werden, daß eine intensive Größe daraus entstehe; es könnten immer n Begierden zusammentreffen, ohne daß eine an Kraft stärkere daraus entstünde, so wie es gleich ist, ob ein Körper durch Einen

mit einem Coefficienten, so entsteht folgende Tafel für die Stärke der Begierden in bestimmten Momenten:

1) 1 (2x + d), 1 (2x)
2) 1 (3x + d), 2 (3x), 1 (3x — d)
3) 1 (4x + d), 3 (4x), 3 (4x — d), 1 (4x — 2d)
4) 1 (5x + d), 4 (5x), 6 (5x — d), 4 (5x — 2d), 1 (5x — 3d).

Eine etwas weitere Fortsetzung dieser Tafel zeigt deutlich, daß die Coefficienten sich nach der Binomialformel bestimmen. — Die hier bestimmten Begierden sind lauter innere homogene. Da aber in jedem Zeitmoment heterogene Begierden entstehen können, so ist noch zu untersuchen, was aus dem Zusammentreffen zweier heterogenen Begierden entstehe. Die Kraft der Begierde bestimmt der Einfluß, den die Nichtbefriedigung auf die Fortwirkung des Triebes hat *). Heterologe Begierden erhalten ihren Namen von den Genüssen, insoferne diese einverleibend oder hinwegschaffend sind.

Körper mit einem bestimmten Grad der Geschwindigkeit gezogen wird, oder von n Körpern, deren keiner diesen Grad übersteigen kann. Daß sich mehrere Begierden zugleich finden können ohne in Eine zusammen zu fallen, scheint der Vf. selbst zuzugeben, indem er unten annimmt, daß heterogene aber homologe Begierden einander nicht verstärken, sondern eine gemischte hervorbringen; soll diese gemischte aber wirklich nur Eine Begierde sein, so muß ihre Intension eben sowohl die Summe der einzelnen sein, oder es ist auch bei homogenen Begierden möglich, daß ihre Anhäufung in einem Moment keine Intension erzeuge.

*) Da nach der Tafel des Vf. jede Begierde eine Stärke erlangt, die einem gegebnen Grade gleich ist, so findet, wenigstens bei den innern Begierden, kein specifiker Unterschied Statt, sondern es kommt auf die Zeit an, die seit ihrer ersten Befriedigung verflossen ist. Ein Calcul der Kraft, der nicht mit der Erfahrung zusammenstimmt, und nach dem jede Begierde in einer gewissen Zeit gleichen Einfluß auf die Fortwirkung des Triebes bekäme.

In dieser stetigen Größe sind alle Glieder derselben, in Bezug auf die Stetigkeit der Reihe, gleich; die Unterbrechung ist gleich groß, es fehle welches wolle. Durch die Begierde wird der stetige Trieb unterbrochen, alle einfachen Begierden haben also gleiche Kraft. Nun wollen wir setzen eine einfache Begierde U treffe mit einer A in nr. 2 der zweiten Tafel zusammen. Sind sie heterolog, so muß sich ein Unterschied finden, je nachdem A eine einfache oder eine zusammengesetzte ist. Ist A einfach wie im Moment $3x + d$, so heben sie einander auf, es entsteht Gemüthsruhe und der Trieb kann, weil die Begierden befriedigt sind, ohne des Menschen Hinzuthun fortwirken. Ist A zusammengesetzt, wie im Moment ($3x$), so wird sie nur zum Theil aufgehoben und der Mensch fühlt sich erleichtert: sind sie homolog, so werden sie einander weder aufheben noch verstärken, sondern eine gemischte Begierde erzeugen. Je größer A wird, je unbeträchtlicher wird der Einfluß von U. Wird A unendlich, so verschwindet dieser Einfluß gänzlich und die Begierde artet in Leidenschaft aus. Leidenschaft ist derjenige Zustand des Gemüthes, in welchem eine Begierde A so stark wirkt, daß keine andere ihre Kraft abändern kann *).

---

*) Dieser Zustand wird aber, wenn hier unter den Worten, daß keine andere ihre Kraft abändern kann, nicht bloß verstanden wird, daß es keine von den eben jetzt mit ihr zugleich seienden könne, sondern daß es überhaupt keine Begierde könne, nach des Vf. Berechnung nie eintreten können; denn, nach dieser, kann sich jede Begierde zu gleich großer Kraft erheben. Sollen sie aber den ersten Sinn haben, so würde auch eine einfache Begierde, der keine entgegengesetzt wäre, eine Leidenschaft sein. Es findet sich aber hier noch eine Schwierigkeit. Setzen wir nämlich, die Leidenschaft werde befriedigt, so muß nach obigem eine innere Leidenschaft entstehen; lassen wir diese auch befriedigen, so erhalten wir eine Tafel für das Wachsthum der Leidenschaft, die der für das Wachsthum der Begierden gleich ist. Was soll aber dann diese Tafel für eine Bedeutung haben?

In der Reihe kömmt ein Glied vor, das sich durch $nx - (n-2)d$ ausdrücken läßt. Bleiben wir bei unserer Annahme, daß x die Zwischenzeit ähnlicher Genüsse, hingegen d, als die endliche Zeit der Verzögerung eines Genusses, so beschaffen sei, daß $(n-2)d = x$, so *) wird $nx - (n-2)d = (n-1)x$, oder diese Zeitpunkte verschiedener Reihen fallen zusammen. Dies Zusammenfallen zeigt aber keine Verstärkung der Begierde an, sondern es werden nur einige Glieder der Reihen eliminirt. Es zeigt aber an, daß sich die Begierde alle Augenblicke erneuere, und das ist, was man eine fixe Idee nennt **). Weil die mit U homogenen Begierden eben so entstehen, als die mit A, so läßt sich durch die Annahme: der Genuß für das Moment $x + d$ werde erst in $x + 2d$ gewährt; eine ähnliche Tafel für die Begierde U als für A verfertigen, in welcher U stets ein Zeitmoment später als A wirkt. Dies stellt den **Zustand des Unentschlossenen** dar ***). Trennung des

---

*) Diese Annahme finde ich nirgends als hier. Sie ist aber widersprechend, denn die Berechnung der Tafel gründet sich darauf, daß x und d unveränderliche Größen sind, nun aber würden sie veränderlich und x bekäme nach und nach alle möglichen Werthe von d, wenn dies beständig wäre, oder umgekehrt d von x, wenn x beständig wäre.

**) Das Kennzeichen einer fixen Idee ist nicht, daß sie eine Begierde sei, die sich alle Augenblicke erneuere; denn dies geschieht bei jeder Begierde, ehe sie befriedigt oder unterdrückt wird; sondern, daß sie sehr schwer unterdrückt werden kann, und schlechterdings auf Befriedigung dringt, ohne daß diese Befriedigung zur Selbsterhaltung nothwendig scheint.

***) Der Zustand des Unentschlossenen ist dadurch noch nicht bestimmt, denn aus dem Wechsel entgegengesetzter Begierden folgt nur ein beständiger Wechsel der erforderlichen Befriedigung. So lange dieser möglich wäre, und im allgemeinen läßt sich das nicht läugnen, könnte keine Unentschlossenheit Statt finden. Nur dann, wenn ein Entschluß aus freier

Stetigen heißt Schmerz, Vereinigung des getrennten Stetigen Vergnügen *). Durch die Begierde wird der Trieb unterbrochen. Durch ihre Befriedigung kann Vergnügen entstehen, und entsteht wirklich, wenn sie eine äussere ist. Ist sie aber eine innere, so kann sie durch eine heterologe Begierde, weil diese auch an Kraft mehr als einfach sein kann, jederzeit, aber durch Genuß nur dann befriedigt werden, wenn sie eine einfache ist. Von einer zusammengesetzten wird nur eine einfache befriedigt, der Mensch wird erleichtert. Dazu kömmt noch, daß, wie wir gezeigt haben, die hintereinander erfolgte Befriedigung zweier innern homologen Begierden dieselben vermehrt. Durch Aufhäufen des Genusses läßt sich also die Begierde nicht schwächen **). Nehmen wir alles zusammen, so folgt — weil Vergnügen vorhergegangene Trennung des Stetigen, Begierde und also Bewußtsein, Aufhebung der Begierde, und also auch des Bewußtseins voraussetzt — folgende Erklärung des Vergnügens. „Vergnügen ist derjenige Zustand des Gemüths, welchem irgend eine Begierde und daraus Bewußtsein unserer Selbst vorausgegangen; in welchem wir aber, durch die Be-

---

Wahl Statt finden soll, welche von den Begierden unterdrückt und welche befriedigt werden soll, hebt die Unentschlossenheit an.

*) Diese Erklärung vom Vergnügen geht nur auf das Körperliche im engsten Sinne. Denn bei dem ästhetischen Vergnügen findet keine Vereinigung des getrennten Stetigen (in unserm Körper) Statt. Vom Stetigen in unserm Körper kann aber nur die Rede sein; denn ausserdem kann beides, sowohl Trennung als Vereinigung, bald Schmerz bald Lust bringen.

**) Hätte es dem Hrn. Vf. gefallen, an einem Beispiel den Begriff von innern und äussern Begierden zu erläutern, so würden diese Sätze mehr Deutlichkeit haben und gehörig gewürdigt werden können; nun aber ist es schwer und für mich gar nicht zu entdecken, was sie eigentlich sagen sollen.

friedigung dieser Begierde, das Bewußtsein unserer Begierde zur Selbsterhaltung verlieren *)."

Die Wirkung einer Kraft die unter allen vorgefundenen die größte ist, heißt ein relatives Maximum; die, deren Grad unübersteigbar ist, ein absolutes. Durch den Trieb würden alle Menschen von der Wiege bis in die Unendlichkeit geführt werden, wenn er ununterbrochen bliebe, er ist also ein absolutes Maximum.

Die Zeit wird entweder durch Veränderung in uns, oder durch eine Reduction dieser Veränderungen auf einen Raum gemessen. Wenn unter verschiedenen Zeiten, in denen gewisse Veränderungen in uns vorgehen können, eine die kleinste ist, so heißt sie ein relatives, kann aber gar keine kleinere in Beziehung auf diese Veränderungen gedacht werden, ein absolutes Minimum der Zeit. So lange der Trieb ununterbrochen wirkt, findet kein Bewußtsein Statt, also auch kein Maaß der Zeit in uns; die Veränderungen, die mit uns vorgehen, sind an keine Zeitform gebunden, weil sie gar nicht angeschaut werden können. Folglich ist die Zeit der Dauer des Menschen, so lange der Trieb ununterbrochen fortwirkt, ein absolutes Minimum **). Die Wir-

---

*) Wenn ich mir die Begierde zur Selbsterhaltung nicht als den Innbegriff aller Begierden sondern als eine besondere Begierde denke, so finde ich diese Erklärung vom Vergnügen richtig. Allein dann würden wir nicht das Bewußtsein überhaupt, sondern nur einer Störung unserer Selbsterhaltung dabei verlieren; sie würde aber dann auch von der ganz gewöhnlichen Erklärung: Vergnügen entsteht aus der Befriedigung unserer Begierden, in Nichts verschieden sein.

**) Wenn Veränderungen an keine Zeitform gebunden sind, so können sie auch gar auf kein Zeitmaaß bezogen werden, und weder ein Maximum noch ein Minimum der Zeit sein. Keine Zeit ist nur dann ein Minimum der Zeit, wenn es in Zeit ge-

kung des ununterbrochenen Triebes geschieht also mit einem Maximum der Kraft in einem Minimum der Zeit *).

Durch die Begierde wird der Trieb unterbrochen, und ist also kein absolutes Maximum mehr. Das absolute Minimum der Zeit ist durch diese Unterbrechung auch kein solches mehr, da sie jetzt in verschiedene endliche Theile zerlegt worden **). Wenn nun Vergnügen entstehen soll, so muß das stetige Gesetz des Triebes wieder fortwirken, es muß abermal ein Maximum der Wirkung in einem Minimum der Zeit vollendet werden. Dieses Maximum kann aber nicht mehr absolut sein; folglich zielt die Begierde auf ein relatives Maximum der Wirkung in einem relativen Minimum der Zeit ***). Die Dauer des Vergnügens, das aus Befriedigung entsteht, ist aber von selbst auf ein relatives Minimum der Zeit eingeschränkt, weil es das Aufheben des Bewußtseins voraussetzt, und also nur im Moment des Genusses besteht, da im nächsten eine neue Begierde entsteht †).

---

dacht und mit einer Zeit verglichen wird. Keine Zeit aber als Gegensatz der Zeit, nicht ihrem Maaß sondern ihrem Begriff nach, hat für uns gar kein denkbares Prädicat, am wenigsten kann es als ein Minimum der Zeit gedacht werden.

*) Der Trieb wird hier als ein Maximum der intensiven Kraft, im vorhergehenden aber nur als eine unendlich fortdauernde Kraft dargestellt; zwei Darstellungen die einander widersprechen.

**) Wie ein Minimum der Zeit in verschiedene endliche Theile zerlegt werden könne, ist ohne Beweis nicht evident.

***) Dies scheint richtig zu sein, aber sich leichter aus der Erfahrung ableiten als durch das vorangehende beweisen zu lassen. Es enthält den wahren Satz: jede Begierde strebt nach ihrer Befriedigung in der kürzesten Zeit, wenn sie nicht durch andere Begierden oder durch Willkür verzögert wird.

†) Hier scheint unter Moment ein Differential der Zeit verstanden zu werden, welches aber in der obigen Tafel nicht so

Ist also die Art der Befriedigung so beschaffen, daß sie ein Maximum der Veränderungen gewährt, so muß dadurch das relative Maximum der Veränderung, und das relative Minimum der Zeit dem absoluten sehr nahe gebracht werden *).

Daraus entstehen zwei Hauptarten des Vergnügens. 1) Wenn die Befriedigung an und für sich kein Maximum der Veränderung darbietet 2) wenn sie ein solches darbietet. Die erste Art giebt thierisches Vergnügen, oder denjenigen Zustand des Gemüths, vor welchem irgend eine Begierde sammt einem Bewußtsein unsrer Begierde zur Selbsterhaltung vorangegangen; in welchem wir aber durch die Befriedigung dieser Begierde das Bewußtsein unsrer Begierde zur Selbsterhaltung während eines Minimums der Zeit verlieren. Die zweite Art gewährt menschliches Vergnügen, oder denjenigen Zustand des Gemüths, vor welchem eine Begierde zu einem Gegenstand, der ein Maximum der Veränderungen darbietet, sammt einem Bewußtsein unsrer Begierde zur Selbsterhaltung vorangehet, aber in welchem wir, durch die Befriedigung dieser Begierde, das Bewußtsein unsrer Begierde zur Selbsterhaltung während eines Minimums der Zeit verlieren. Gewährt der Gegenstand der Begierde durch die Befriedigung das Maximum der Verände-

schien, auch wider alle Erfahrung wäre, weil dann nach obiger Tafel in jeder endlichen Zeit eine Begierde unendlich stark werden müßte.

*) Ich wünschte diesen Unterschied der Befriedigungen durch ein Beispiel deutlich gemacht zu sehen; daraus würde sich vielleicht die Vorstellungsart des Vf. deutlicher erkennen lassen. Da vermuthlich die Stärke des Vergnügens von diesen Verhältnissen, nach des Vf. Voraussetzungen, abhängen soll: so würde auch eine ausführlichere Auseinandersetzung der Berechnung der Stärke des Vergnügens, nicht allein jedem Leser sehr angenehm sein, sondern auch dazu dienen, sich manches von den Lehren des Vf. erklären und durch die Erklärung erläutern zu können, was jetzt sehr dunkel bleibt.

rung in einem Minimum der Zeit an und für sich, so ist es ästhetisches, geschieht dies nicht, moralisches Vergnügen *).

Bei aller Unterbrechung, die der stetige Trieb durch äussere Begierden erleidet, bei allem dem, daß die Stücke die zwischen zweien Begierden liegen endlich sind, wird doch das Stück, das einer befriedigten Begierde folgt und nicht abermals unterbrochen worden, wieder nach dem alten Gesetz fortwirken und der Trieb wirkt nun ewig fort. Mit dem Tode hören die äussern Begierden auf und der Trieb muß ewig fortwirken **).

Durch Begierden entsteht Bewußtsein, das Leben hienieden ist also nothwendig, damit das künftige nicht ohne Bewußtsein bleibe ***).

Durch die Befriedigung homologer Begierden bleibt der Trieb mehr unterbrochen, als wenn sie nicht wären befriedigt worden. Die Wirkungen, die in ihm vorgehen,

*) Ich begreife nicht, warum bei einem ästhetischen Vergnügen eine Begierde nach einem Gegenstand, der ein Maximum der Veränderung darbietet, vorhergehen müsse. Ein Gedicht, eine Musik, eine Statue gefallen, ohne daß man ein Verlangen nach einem ästhetischen Gegenstande hat, wenn sie nur unsere Aufmerksamkeit erregen können und kein wichtigeres Interesse diese auf sich zieht. Wie ein solcher Gegenstand beschaffen sein müsse, der ein Maximum der Veränderung darbietet, hätte doch wohl auch eine Erläuterung verdient.

**) Ob innere Begierden befriedigt werden oder nicht, das ist also für den Trieb gleichgültig?

***) Nach dem was ich oben über die Entstehung des Bewußtseins aus den Begierden gesagt habe, kann ich diesem Gedanken, so sehr er mir gefällt, nicht meinen ganzen Beifall geben. Es scheint mir theils nicht erwiesen, daß das Bewußtsein erst aus der Unterbrechung des Triebes entstehe, theils auch nicht, daß mit dem Tode die äussern Begierden, in welchem Sinne ich sie auch nehmen mag, aufhören müssen.

entfernen sich dadurch immer mehr von dem Maximum der Wirkung des Triebes, dieser wird verkleinert, und weil dies nur auf das Leben hienieden Einfluß haben kann, wird das Leben verkürzt *).

Da das Bewußtsein von den Begierden abhängt, so wird der Mensch glauben müssen, daß er das Leben verlängere. Das Streben nach Befriedigung homogener Begierden treibt uns zur Vermehrung unsers Bewußtseins.

Es giebt nach den dreierlei Arten des Vergnügens, auch eben so viele der Begierden **)."

Von diesen Grundsätzen aus geht der Vf. zu den besondern Arten des Vergnügens über, übergeht aber, aus Gründen die mir nicht erheblich scheinen, das thierische und geht sogleich im zweiten Hauptstück zu der Aesthetik über, auf die er die im zweiten Theil befindliche nähere Erklärung des ästhetischen Vergnügens gründet. Meinem Vorsatz nach, werde ich nun nur das berühren, was gegen Kant gesagt wird.

Kant sagt in der Kritik der Urtheilskraft: das Geschmacksurtheil beurtheilt in der Schönheit eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck. Diesem setzt der Vf. die Frage entgegen: wie kann einem Menschen das unzweckmäßig und häßlich

*) Demnach schiene es, als wenn das Leben dadurch verlängert würde, daß die Begierden nicht befriedigt würden. In einer Rücksicht ist es wahr, in anderer gilt aber das Gegentheil; denn, wenn die homologen Begierden nach Speise und Trank nicht befriedigt werden, stirbt der Mensch.

**) Mein einziger Wunsch ist durch meine Einwürfe dem Hrn. Vf. Gelegenheit zu geben, seinen Gegenstand auch mit der Deutlichkeit zu behandeln, mit der er ihn mag gedacht haben. Diejenigen Zweifel, die ich fand, werden vielleicht mehrere Leser finden, und also eben die Erläuterungen wünschen, die ich wünsche.

vorkommen, was der andere als schön entwarf und wobei er kritisch verfuhr? Der Einwurf gründet sich auf eine Erfahrung und es ist allerdings eine Bemerkung, die Aufmerksamkeit verdient, daß in etwas Zweckmäßigkeit kann hineingelegt worden sein, das doch vielen Menschen nicht allein gleichgültig, sondern sogar häßlich scheint. Die Beispiele nimmt der Vf. von den Werken des Gothen, die von diesem für schön wären gehalten worden, und also Zweckmäßigkeit müssen gehabt haben, und die doch von uns nicht schön gefunden werden, da sie doch, wenn wir auch den Zweck nicht erkennen, die Form der Zweckmäßigkeit nicht haben verlieren können. Um über dies besondre Beispiel des oben angeführten Einwurfs zu urtheilen, müßte näher bestimmt werden, von welchen Werken des Gothen eigentlich die Rede sei; denn viele ihrer Werke, vorzüglich Kirchen, sind auch jetzt noch schön, und gewähren uns so viel Vergnügen als Gebäude im griechischen Geschmack. Wenn der Einwurf daher durch ein einzelnes Beispiel mehr Gewicht erhalten soll, so muß vorher bestimmt sein, daß diese Völker wirklich in diesen Fällen Geschmack zeigten, und nicht durch bloße Begriffe oder das Herkommen geleitet wurden. Hr. B. nimmt zwar an, daß sie Geschmack bewiesen, allein wie mich dünkt, auf zu schwache Beweise mit zu viel Allgemeinheit. Der ganze Einwurf hat aber überhaupt nur dadurch Stärke, daß Hr. B. sich den Kantischen Satz also erläutert. „Soll nun dieses subjective Merkmal der Schönheit (gefühlte Zweckmäßigkeit) objectiv gemacht werden, soll der Kenner von seiner Empfindung andern, der Künstler von dem Grunde zu der Wahl seiner Composition sich selbst Rechenschaft ablegen; so scheint mir dies nicht anders anzugehen, als wenn man ein Ziel zum Scheine hinstellt, auf das man hindeutet, und von dem man gleichsam sagt, das soll erreicht werden. Mit andern Worten: man wird sich fragen müssen, durch welches Mittel kann ich diesen oder jenen Endzweck in Wirklichkeit des Nutzens halber erreichen; und

die Mittel hier so angewandt, daß sie nicht Mittel scheinen, werden Schönheit hervor bringen. So muß eine Säule zum Nutzen errichtet, wirklich unterstützen, eine Säule in der Baukunst nur zu unterstützen scheinen; eine an das Volk gehaltene Rede muß es wirklich rühren können, und eine auf der Schaubühne gehaltene soll nur zu rühren scheinen. Der ganze Unterschied des Nützlichen und Schönen, besteht demnach darinn, daß jenes einen wirklichen Zweck haben muß, dieses, vermöge der Illusion, uns nur den nämlichen Zweck eines ähnlichen, nützlichen Werkes, vorzuspiegeln braucht." Hätte Kant dies gesagt, so hätte er die Wirkungen der Naturschönheit gänzlich übersehen; denn welcher Zweck läßt sich bei der Gestalt einer Muschel, einer Blume, einer Gegend denken? Ferner hätte er einen großen Theil der Schönheiten der Kunst übersehen; denn welcher Zweck läßt sich bei den Schnörkeln und Blättern der Säulen angeben? Die Malerei würde dadurch aus den schönen Künsten verbannt und zur bloßen Nachahmung werden; denn sie selbst kann beinahe nie einen nützlichen Zweck erreichen, und also durch Illusion keinen vorspiegeln, sie wäre also nur insoferne schön, als sie etwas an sich schönes, das sich durch eine Illusion als zweckmäßig denken ließe, nachahmte, aber nicht insoferne sie selbst schöne Formen darstellt; und da an keinem Gegenstand die Zweckmäßigkeit sicherer beurtheilt werden kann, als an Gebäuden, so müßten diese, an sich und gemalt, den höchsten Eindruck der Schönheit gewähren. Eine so unvollständige und auf Resultate, die allen gesunden Urtheilen über Werke der Kunst widersprechen, führende Bestimmung der Schönheit, kann Kant unmöglich aufgestellt haben.

Bei Zweckmäßigkeit ohne Zweck wollte Kant nicht einen Zweck verstehen, der nur in der Einbildung aber nicht in der Wirklichkeit statt fände, denn dieser wäre in der bloßen Vorstellung von einem wahren Zweck so wenig verschieden, als der Begriff einer möglichen oder wirklichen Sache,

als Begriff dieser Sache, verschieden ist. Die wirkliche Erreichung des Zwecks ändert an unsrer Vorstellung der Zweckmäßigkeit einer Sache nichts. Eine Sache, die ihren Zweck erreichte, und eine, die ihn in der Anschauung zu erreichen schiene, müßten gleich gefallen, und der Unterschied zwischen dem Schönen und Nützlichen würde, ganz zum Nachtheil der Schönheit, darin bestehen, daß es nur nützlich zu sein schiene. Die Schönheit würde aber immer nur aus Begriffen erkannt werden müssen, oder wir müßten ein besonderes Vermögen annehmen, die in irgend etwas hineingelegte Zweckmäßigkeit zu ahnen, nicht bloß aus den Merkmalen, daß etwas durch Menschen verfertigt worden sei, vorauszusetzen. Die erstere Annahme widerspicht allen Erfahrungen über das Gefühl des Schönen, und nach der zweiten würde der Einwurf des Hrn. B. unauflösbar sein. Durch Zweckmäßigkeit ohne Zweck, kann also nur die bloße Form der Zweckmäßigkeit, ohne Voraussetzung eines wirklichen oder idealen Zwecks verstanden werden. Damit ist es nun also beschaffen. Wenn wir Mittel zu einem deutlich gedachten Zweck suchen, so können wir wohl die Mittel durch den Zweck beurtheilen, aber nicht aus dem Zweck ableiten, denn sonst wäre er nicht Zweck sondern Erkenntnißgrund der Gegenstände, die wir als Mittel brauchen, überhaupt, nicht insoferne sie Mittel sind. Aus dem Zweck, ein Gebäude zu errichten in dem ich bequem wohnen kann, läßt sich weder die Materie noch die Form des Gebäudes ableiten, beide müssen theils aus der Erfahrung schon bekannt sein, theils durch die productive Einbildungskraft entworfen werden; durch den festgesetzten Zweck wähle ich nur die tauglichsten aus: bin ich aber nicht so glücklich, daß mir gute Materialen und schickliche Formen beifallen, so hilft mir die deutlichste Erkenntniß des Zwecks nicht dazu, ein gutes Gebäude aufzuführen. Hätte nun aber der Verstand gar keinen Einfluß auf die Einbildungskraft, bei diesem Geschäft Mittel zu Zwecken darzustellen; so würde man öfters eine unge-

heure Menge Materialen und Formen als untauglich verwerfen müssen, ohne die schicklichen zu finden. Der Einfluß des Verstandes auf die Einbildungskraft ist aber von zweierlei Art; sie sucht zu einzelnen Merkmalen eines Begriffs den ganzen Begriff und heißt dann Erinnerungskraft; und sie nimmt in ihrer Thätigkeit eine gewisse Richtung von ihm, und stellt die Gegenstände in einer größern oder geringern Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Endzwecks dar. Dadurch verlieren sie das Einzelne und werden sogleich in Verbindung zu einem Ganzen dargestellt. Die Einbildungskraft hat daher das Vermögen, die von ihr dargestellten Gegenstände in einer durch den Verstand denkbaren Verbindung zu einem Ganzen darzustellen. Nun kann das Geschäft der Einbildungskraft aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden; als einem Zweck gemäß ein Ganzes darstellend, und als nach ihrem freien Spiel etwas darstellend, das sich zufällig als ein Ganzes denken läßt. In diesem letzten Geschäft bewirkt sie Zweckmäßigkeit ohne Zweck; das Dargestellte mag wirkliches Product von ihr oder ein gegebener Gegenstand sein, der aber von ihr ohne Zwang, nach der Fertigkeit mit der sie ihre Producte darstellt, reproducirt wird. — Dies will Kant mit jenem Ausdruck sagen.

Die Schönheit wird also durch zwei Vermögen hervorgebracht: durch die Einbildungskraft, die das, was schön sein könnte, darstellt; und durch den Verstand, der beurtheilt, ob auch umgekehrt diese Darstellung durch einen Begriff möglich wäre, und dessen Wirkung Geschmack heißt. Der Geschmack sucht keinen bestimmten Begriff auf, unter den sich der schöne Gegenstand bringen ließe, sondern beurtheilt nur, ob der Gegenstand das Zusammenfassen seiner Theile zu einem Ganzen nothwendig mache. Dies gilt aber nur von der bloßen Schönheit (Pulchritudo vaga). Bei der untergeordneten (P. adhaerens) gilt zwar von dem, was an ihr bloß schön ist, eben dasselbe, aber sie muß noch

besonders mit dem deutlich erkannten Zweck, oder den specifischen Kennzeichen ihres Gegenstandes übereinstimmen, und wird, wenn dies nicht Statt hat, als geschmackwidrig verworfen, weil sie nicht als ein Ganzes dargestellt werden kann. Alles Zweckmäßige hat zwar auch nothwendig die Form der Zweckmäßigkeit, und kann daher auch als schön erscheinen, wenn nur Zweckmäßigkeit überhaupt in der Anschauung sich als nothwendig ankündigt, ohne daß man eines Begriffs dazu bedarf; aber dann wirkt sie auch eben so, als wenn sie nicht mit Absicht vorhanden, sondern ein Product der zu Darstellungen, die dem Verstande Begriffe geben, gebildeten Einbildungskraft wäre. Bei der Schönheit kömmt es gar nicht darauf an, ob ein Gegenstand einen wirklichen oder idealen Zweck habe, sondern darauf, daß er schlechterdings als zweckmäßig muß angeschaut werden, wenn auch nie sein Zweck sich erkennen läßt. Je freier die Wahl der möglichen Zwecke ist, und je unmöglicher es ist, ihn als zwecklos anzuschauen, um so schöner ist ein Gegenstand.

Aus diesem folgt: 1) nichts wird dadurch schön, daß es zweckmäßig ausgedacht ist. Das Gefallen an solchen Gegenständen kann bei dem, der den Zweck kennt, sehr groß sein, aber es ist gerade dem Gefallen am Schönen entgegengesetzt. Dies entsteht dadurch, daß die Einbildungskraft in ihrem freien Spiel dem Verstande Stoff zu Begriffen zu geben scheint, und jenes dadurch, daß die Einbildungskraft den Forderungen des Verstandes gehorchen muß. Der Künstler, der planmäßig verfährt, kann sowohl schöne als häßliche Gegenstände hervorbringen, je nachdem sein Werk sich dem Beobachter als zweckmäßig aufdringt, wenn dieser auch mit dem Vorsatz desselben nicht bekannt ist, oder nachdem man vorher von dessen Vorsatz muß unterrichtet sein, um es zweckmäßig zu finden. Dadurch ist der eine Theil des Einwurfs des Hrn. B. gehoben. 2) Die Einbildungskraft wird durch den Einfluß des Verstandes,

zur

zur Hervorbringung des Schönen gebildet, und verwildert durch das bloße freie Spiel, durch welches sie, wenn sie gebildet ist, die Schönheit darstellt. Der Geschmack hingegen wird durch das Betrachten des freien Spiels der Einbildungskraft ausgebildet, und durch den Verstand geschwächt. Die Einbildungskraft soll bei dem Schönen, der Form der Zweckmäßig eit gemäß darstellen. Diese Form hängt aber von dem Verstande ab; jemehr sie also im Dienste des Verstandes war, um so mehr erlangt sie Fertigkeit, zweckmäßig darzustellen, und beobachtet dann diese Form der Zweckmäßigkeit auch in ihrem freien Spiel. Der Geschmack hingegen, der in der Fertigkeit besteht, die Darstellungen der Einbildungskraft als der Form der Zweckmäßigkeit gemäß zu beurtheilen, muß sich an dem freien Spiel der Einbildungskraft üben, um sich als reflectirende Urtheilskraft zu bilden, da bei dem umgekehrten Verfahren, wenn die Mittel zu einem gegebenen Zweck geprüft werden, die bestimmende Urtheilskraft geübt, und die reflectirende vernachläßigt wird. Durch diese Vernachläßigung wird das zu einem Geschmacksurtheil nöthige Auffassen des Dargestellten in ein Ganzes, immer mühsamer, und der Geschmack am Schönen verliert sich dadurch. Dadurch erklärt sich der andere Theil des Einwurfs, daß gewisse Personen ja ganze Völker, etwas als häßlich verwerfen können, was andere schön fanden. Dies hängt nämlich von dem Grad der Bildung des Geschmacks ab. Ist die Einbildungskraft wenig cultivirt, und der Verstand fängt sich an zu bilden, ohne daß die vorhandenen Gegenstände der schönen Künste den Geschmack üben, so werden die Werke eines solchen Volks im Ganzen regellos werden, und der Geschmack der zur Reflexion über ein großes Ganze noch nicht gebildet ist, wird sich nur Theilweise zeigen. Alle Theile des Werkes werden niedlich und das Ganze häßlich sein. Hingegen werden die wirklich schönen Werke diesem Volk fade vorkommen, weil sie das Ganze nicht fassen, und das Einzelne sie, eben weil es sich nicht für sich

sondern nur als Theil eines Ganzen betrachten und schön finden läßt, nicht genug unterhält. — Die fernere Ausführung dieser versuchten Entwickelung des Moments der Relation bei der Schönheit und die Beurtheilung des Begriffs derselben, den Hr. B. aufstellt und der fast ganz mit dem Hemsterhuisschen übereinkommt, gehört nicht zu meinem Plan, und ich bemerke nur, daß das, was Hr. B. als das Wesen der Schönheit angiebt, auch aus der Kantischen Erklärung als eine Regel einen schönen Gegenstand mit einem andern zu vergleichen, sich entwickeln läßt, nämlich: derjenige Gegenstand ist der schönere, der bei gleicher oder größerer Menge an ihm unterscheidbarer Theile, sich am schnellsten auffassen läßt, um durch ein Geschmacksurtheil als schön beurtheilt zu werden.

So wie Hr. B. der Untersuchung über das ästhetische Vergnügen eine Entwickelung der Grundbegriffe der Aesthetik vorausschickt, so schickt er der Untersuchung über das moralische Vergnügen eine Prüfung der verschiedenen Principien der Moral voraus. Gegen das Kantische Moralgesetz trägt er folgenden Zweifel vor· „Kant fodert, daß die moralische Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich sei; allein woher lerne ich dies, wenn ich vorher noch keine Form habe um die Moralität einer Handlung zu beurtheilen? Der Gesetzgeber braucht diese Norm nicht, er nimmt nur an, daß alle Menschen gleiche Triebe haben und leitet daraus die Gesetze ab, die, indem sie die Collisionsfälle aufheben und jeden beschranken, dadurch die größte Befriedigung im Ganzen gewähren. Er darf nur annehmen: was einem Recht ist, ist es dem andern auch; so zeigt sich gleich der Widerspruch, wenn etwas nicht als ein Recht gesetzmäßig verstattet werden kann, dadurch, daß es für jeden unnütz werden würde. Der Moralist aber, dem es nicht nur um eine bloße Norm im Handeln, sondern um die Güte des Willens selbst zu thun ist kann es nicht dabei bewenden lassen; er will nicht bloß Handlungen, die dem empirisch erkannten

allgemeinen Willen nicht widersprechen sondern er will einen an sich guten Willen. Wäre das Princip der bürgerlichen Gesetzgebung vor der Moral gegeben, wäre es nicht aus den einzelnen Maximen der Menschen, insoferne sie ihre Triebe befriedigen wollen, abstrahirt, indem man die verträglichen aussucht, so dürfte man sich nur darnach richten, um auch moralisch zu wollen. Aber dann wäre doch das Sittengesetz nicht das erste, wäre kein unläugbares Factum und ließe die gewöhnliche Frage unbeantwortet: wodurch erhält das Sittengesetz Verbindlichkeit, warum soll ich bei meiner Maxime stets auf das Princip der Gesetzgebung hinsehen müssen? Woher hätte denn die Aufopferung eines Theils unsrer Kräfte, als gemeinschaftliches Object, Verbindlichkeit, wenn ich nicht zuvor das Princip der innern Gesetzgebung erkennen kann?"

Dieser Einwurf gründet sich vorzüglich auf die Verwechslung der Kantischen Formel zur Prüfung der Moralität einer Maxime, mit dem Kantischen Princip der Moral. Das Princip der Moral ist nach Kant: Allgemeingültigkeit meines Willens ohne Beschränkung der Freiheit irgend eines vernünftigen Willens; und ist dem theoretischen Princip für die Wahrheit: allgemeine Gültigkeit meines Urtheils ohne Beschränkung der Beurtheilung irgend eines andern, völlig analog. Die Deduction dieses Princips geschieht bei Kant dadurch, daß er zeigt, wenn irgend ein anderes Motiv zum Grunde gelegt würde, so fiele die allgemeine Verbindlichkeit weg, welches der Character der Moralität ist, den sie als Factum beweiset. Von diesem Princip aus entsteht nun die Frage: wie erkenne ich ob mein Verfahren diese Allgemeingültigkeit hat? und darauf sagt Kant: dadurch, daß ich nur die Maxime meines Willens als Naturgesetz für jeden Willen denke; könnte es ein solches Gesetz sein, ohne daß zwei Willen dadurch entgegengesetzt würden, so ist diese Maxime dem Princip der Moral nicht zuwider. Dadurch ist aber nur die Maxime moralisch, die Handlung ist es, wenn ihre

Verträglichkeit mit dieser Maxime das einzige Motiv ist. Kant macht nicht die Tauglichkeit einer Maxime zur bürgerlichen Gesetzgebung, sondern zu einer durch diese Maxime, als Gesetz gedacht, möglichen Natur, zum Probierstein der Moralität. Aber auch nur zum Probierstein der Maxime der Handlung, deren Stoff schon als an sich mit dem Princip der Moral verträglich erkannt ist. Bei der Anwendung des Kantischen Princips hat man vorzüglich den Stoff und die Form einer Handlung zu unterscheiden. Der erste wird in der Erfahrung gegeben, entweder als Forderung der Triebe, oder als Relation zwischen vernünftigen Wesen, und die zweite erhält sie durch die Moral. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. Der Mensch besitzt gerne etwas ausschliessend; dies ist eine Erfahrung und dadurch Stoff für die Moral und die Gesetzgebung. Der Gesetzgeber nimmt dies Factum an, und sucht auszumitteln, wie diese Neigung ohne Collision am besten befriedigt werden könnte, die Moral geht ihn nichts an, wie Hr. B. richtig bemerkt. Der Moralist aber hat zu beurtheilen, sowohl ob das Eigenthum mit der Moral bestehen könne, als welchen Gesetzen es unterworfen sein müsse, um moralisch erhalten, genossen und veräussert zu werden. Um das letzte zu erfahren, wenn das erste vorausgesetzt wird, sucht er nicht nur die Einschränkung die sich einzelne müssen gefallen lassen, damit alle eines besitzen können, sondern er versucht auch, ob, wenn es Naturgesetz wird, daß nach gewissen Regeln Eigenthum erlangt genossen und veräussert würde, diese Regel nie sich in ihren Wirkungen stören würde. Er findet hier mit dem Gesetzgeber, daß der Diebstahl müsse verboten werden. Aber der Grund des Verbots ist bei dem Moralisten: weil es sich widerspricht, ein Gesetz, durch welches, eben so nothwendig als wenn es Naturgesetz wäre, Eigenthum entstehen soll, anzunehmen und eine Wirkung zuzugeben, die ihm widerspricht, bei dem Gesetzgeber: weil dadurch, daß niemand seines Eigenthums sicher wäre, auch kein wahrer Genuß deß

selben Statt fände. Der Moralist geht nun aber noch weiter und fragt: läßt sich überhaupt ein Gesetz über die Entstehung des Eigenthums denken, das mit keinem andern als moralisch nothwendig erkannten Gesetze im Widerspruch steht? Durch das Eigenthum wird etwas zum ausschließenden Gegenstand meines Willens, das nicht durch meinen Willen da ist, und nach Kants Formel müßte die Deduction des Eigenthums folgende Aufgabe lösen: Wie kann es Gesetz werden, daß etwas dem Willen eines einzelnen unterworfen sei, ohne daß es mit ihm (nämlich als moralischem nicht als bedürfnißvollem Wesen) in näherer Relation stehe als mit jedem andern? Ist diese Aufgabe gelöst (welches nach Kant nicht schwer ist) so treffen Moralist und Gesetzgeber dann gänzlich in ihren Resultaten zusammen, ob sie gleich nicht, (wenigstens nach Kants Darstellung), auf völlig gleichem Wege dazu gelangen.

Die zweite Schwierigkeit, die Hr. B. in Kants Moral findet, betrifft die Freiheit. Ist Gott die Ursache der Existenz der Substanzen, wie kann der Mensch frei sein? Kant sucht den Widerspruch dadurch zu heben, daß der Mensch als intelligibles Wesen und als Gegenstand der Schöpfung von keiner Causalverbindung abhänge. „Ist aber, sagt Hr. B., davon ein Beweis möglich, daß der intelligible Mensch ein Geschöpf sei? Diese Behauptung beruht auf der formalen Bedingung der denkenden Erscheinung, auf Causalität. Wir nehmen in der Reihe der Erscheinungen, die sich dem Regressus nach als Wirkung und Ursache darstellen, eine Ursache als die letzte an, und heißen die erste Wirkung dieser ersten Ursache Schöpfung. Giebt es nun keine Schöpfung der Erscheinungen, weil durch diese die Freiheit verloren gehen müßte, woher weiß man, daß es eine Schöpfung des Noumens gebe, da dieses keiner Causalität und daher keiner Schöpfung unterworfen ist, noch sein kann?" Darauf läßt sich antworten: Kant hebt die Schwierigkeit, die ihm gemacht wird, als eine zu

[illegible] ist. [illegible]
[illegible] zur bürger: [illegible]
[illegible] diese Marime, [illegible]
[illegible] zum Probierstein der [illegible]
[illegible] der Marime [illegible]? [illegible]
[illegible] mit dem Prin[illegible]
[illegible] Anwendun[illegible], [illegible]
[illegible] den Stoff [illegible]
[illegible] Der erste [illegible], daß [illegible]
[illegible] Forderung der [illegible]
[illegible] Wesen, [illegible]
[illegible] Ein Beispiel [illegible]
[illegible] gerne [illegible]
[illegible] Stoff [illegible]
[illegible] wie diese [illegible]
[illegible] werden könnte [illegible]
[illegible] dass [illegible] der [illegible]
[illegible] erhalten, [illegible]
[illegible] zu erfahren [illegible]
[illegible] nicht nur die [illegible]
[illegible] damit [illegible]
[illegible] ob, [illegible]
[illegible] Eigenth[illegible]
[illegible] diese Regel nie[illegible]
[illegible] findet hier [illegible]
[illegible] verboten werden [illegible]
[illegible] Moralisten: [illegible]
[illegible] eben so [illegible]
[illegible] entste[illegible]
[illegible] die ih[illegible]
[illegible] dadurch, [illegible]
[illegible]

selben Statt fände. Der Moralist geht nun aber noch weiter und fragt: läßt sich überhaupt ein Gesetz über die Entstehung des Eigenthums denken, das mit keinem andern als moralisch nothwendig erkannten Gesetze im Widerspruch stehe? Durch das Eigenthum wird etwas zum ausschließenden Gegenstand meines Willens, das nicht durch meinen Willen da ist, und nach Kants Formel möchte die Verwandlung des Eigenthums folgende Aufgabe lösen: Wie kann es möglich werden, daß etwas dem Willen eines einzelnen unterworfen [illegible] ohne daß es mit ihm (ähnlich als moralischem [illegible]) vernunftgemäßen Wesen, in [illegible] andern? Ist diese Aufgabe [illegible] nicht [illegible] ist, so [illegible] gänzlich zu ihren Resultaten [illegible] Kants [illegible] gelangen.

[illegible]

läßige transcendentale Hypothese durch eine andere. Die Frage ist also nur, ob beide denkbar sind. Gott als den Schöpfer der Substanzen zu denken, ist aber durch seinen Begriff nothwendig. Sind die Substanzen ohne durch Gott zu sein, so wird Gott nicht als der Innbegriff aller Realitäten gedacht, und er wird von der Welt abhängig. Der Einwurf ist also so denkbar als die Existenz Gottes. Er beruht ferner auf dem Widerspruch, der zwischen der Voraussetzung eines höchsten Wesens, die das Moralgesetz postulirt, und zwischen der Freiheit, die gleichfalls eine Bedingung und, der Erkenntniß nach, eine Folge des Moralgesetzes ist, sich zu finden scheint; er muß also gelöst werden können, wenn das Moralgesetz nicht selbst als eine Chimäre erscheinen soll. Kant mußte ihn also lösen oder sein System verloren geben. Die Lösung versucht er nun ganz glücklich dadurch, daß er zeigt: der Regressus in der Reihe der Erscheinungen, in welchem man endlich bei einer Ursache aufhörte, und diese willkürlich als die erste setzte, sei ganz etwas anders als die Schöpfung. Als Ursache müßte die erste Ursache immer noch in das Gesetz der Erscheinungen gehören und der Begriff einer ersten Ursache, die in die Reihe der Erscheinungen gehörte, sei widersprechend. Bei der Schöpfung sei es ganz anders; sie werde nicht bloß als die erste Ursache, sondern als ein Grund des Daseins gedacht der von der Causalität in der Erscheinung völlig verschieden sei. Die Schöpfung läßt sich nur als Existenz der Materie durch die Begriffe ihrer Form denken. Die Schöpfung liegt also eben sowohl ausser der Reihe der Erscheinungen als die Freiheit, und es läßt sich daher von ihr kein Einwurf wider die Freiheit hernehmen. Ist also nur der Begriff der Freiheit seiner Möglichkeit nach erwiesen, so läßt sich auch kein Einwurf gegen seine Wirklichkeit vorbringen, der sich nicht heben ließe. Das Gewissen ist zwar selbst Erscheinung, und insoferne kein Beweis unserer Freiheit, wie Kant selbst behauptet; aber es ist doch subjectiv für uns ein unverwerf-

licher Zeuge. Dadurch, daß es, wie Hr. B. sagt, zweizüngig ist und am Herzen des Bösen, wegen einer unterlassenen unmoralischen Handlung oft eben so nagt, als an dem Herzen des Guten, wegen einer unterlassenen moralischen, würde es als bloßer Zeuge der Freiheit nicht verwerflich werden, denn es bewiese doch, daß der Mensch glaubt, er habe anders handeln können als er handelte. Aber es ist auch noch die Frage ob es unbedingt mit dieser Zweizüngigkeit seine Richtigkeit habe? und ob es nicht zweierlei Gewissen im Menschen giebt, davon das eine, das man Verstandesgewissen nennen könnte, nur die Gemäßheit seiner Handlungen mit seinen Maximen, das andere aber die Moralitat der Maximen selbst beträfe. Die Wirkung des ersten gäbe Reue und die des zweiten Buße. Reuen kann es den Bösewicht, einen schlechten Streich nicht verübt zu haben, aber Buße wird er gewiß nicht darüber thun.

Das Moralprincip des Hrn. B. und das was im zweiten Theil über das moralische Vergnügen im Einzelnen trefflich gesagt ist, überlasse ich dem Leser selbst in dieser interessanten Schrift zur Beurtheilung, hat er meine bisherigen Einwürfe gegründet gefunden, so wird er die Anwendung leicht auf die übrigen Theile des Systems machen können.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Ersten Bandes zweites Heft.

1795

im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung

in Neu-Strelitz.

Innhalt des zweiten Hefts.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen philosophischer Schriften

Uebersicht der neuern philosophisch-pädagogischen Literatur.

I.

Apologie des Teufels.

Wenn man unter einer Apologie nichts, als eine Vertheidigung gegen die Beschuldigung der Bosheit oder Schädlichkeit einer Sache oder Person versteht, so kann allerdings keine Apologie des Teufels Statt finden. Aber was zwingt uns, dem Begriff einer Apologie so enge Schranken zu setzen? Nach der ursprünglichen Abstammung des Worts versteht man darunter überhaupt alle Gründe, die zu Gunsten von etwas, das geschmähet wurde, vorgebracht werden. Es kann also so vielerlei Apologieen geben, als es Arten von Beschuldigungen giebt. Beschuldigt kann etwas überhaupt werden, entweder daß es böse, oder schädlich, oder thöricht, oder ungereimt sei. Gegen jede dieser Beschuldigungen ist also auch eine Apologie mölich. — Daß der Teufel böse, schädlich sei, ist zu ausgemacht, als daß eine Apologie in dieser Rücksicht Statt finden könnte; daß er thöricht sei, hat niemand je behauptet. Es bleibt also nur die letzte Beschuldigung übrig, gegen die er in Schutz genommen werden könnte, nämlich: daß er etwas

ungereimtes sei. Es wurde nicht allein die Existenz des Teufels häufig geläugnet, sondern viele behaupteten sogar, er sei etwas unmögliches, das gar nicht existiren könne. Wir haben es also gar nicht damit zu thun, seine Ehre als eines existirenden Wesens zu retten; ja nicht einmal damit, seine Existenz zu beweisen: sondern ihn nur gegen diejenigen zu vertheidigen, welche ihm schon seine Möglichkeit streitig machen wollen. Daß der Begriff eines Teufels als eine Ungereimtheit von vielen Personen in Zweifel gezogen wird, ist eine Thatsache, die so bekannt ist, daß alle Beweise dafür überflüssig sein würden. Unsre Apologie geht daher nur dahin, ihn bei der Ehre zu schützen, daß er eine Idee und nicht eine bloße Chimäre sei.

Ist die Möglichkeit des Teufels gezeigt, dann kommt es darauf an, ob seine Existenz aus Gründen postulirt werden kann. Durch Thatsachen kann seine Existenz so wenig, als die Existenz Gottes bewiesen werden; weil sie ausserhalb der Naturerscheinungen liegt. Man könnte, wenn man auch eine leibhafte Erscheinung des Teufels hätte, doch nicht anders wissen, ob er es wäre, als durch die Kennzeichen, die in dem Begriff eines Teufels liegen. Dieser Begriff bestimmt aber nicht, in welcher Gestalt der Teufel erscheinen müsse, sondern welche innere Eigenschaften er an sich habe, die daher auch nicht aus seiner Handlungsweise, in einem bestimmten Falle, sondern aus seiner Art zu handeln überhaupt und in allen Fällen, abstrahirt werden müßte; welches aber, weil es eine unendlich lange Bekanntschaft mit der Erscheinung, die der Teufel sein sollte, erfoderte, unmöglich wäre. Der Begriff eines

Teufels läßt sich aber gar nicht aus der Erfahrung nehmen, weil er nicht in äußern natürlichen Kennzeichen, wie der Begriff eines Thiers, besteht, sondern innere Gesinnungen betrifft, die als solche nie erscheinen, sondern nur den Erscheinungen, als Erklärungsgründe ihrer Möglichkeit durch Freiheit (nicht durch Natur), untergelegt werden. Ehe man eine Erscheinung in der Rücksicht, ob sie der Teufel sei, beobachten könnte, müßte man schon den Begriff des Teufels haben. Die Frage über die Existenz des Teufels führt daher nothwendig auf die Frage von der Möglichkeit des Begriffs. Ist dieser Begriff selbst eine Chimäre, das ist, nur durch eine Illusion der Phantasie denkbar, so ist es schlechterdings unmöglich, daß es einen Teufel gebe; ist aber auch der Begriff möglich, so kann doch die Erfahrung nicht über seine Existenz entscheiden, sondern diese müßte postulirt, das ist, dadurch erwiesen werden, daß sie durch die bloße Denkbarkeit des Teufels oder eines andern Gegenstands gegeben wäre.

Der größte Theil des philosophirenden Publicums (und gegen dieses bedarf der Teufel besonders diese Apologie; denn das übrige Publicum hat ihm im Durchschnitte immer noch die Ehre erwiesen, ihn unter die Realitäten zu rechnen) wird vielleicht eine Untersuchung über den Teufel für eine überflüssige und — wenn es auch noch möglich wäre, sie unterhaltend zu machen, doch — am Ende eben so leere und nichtige Sache ansehen, als den Teufel selbst; und ich wage daher, entweder gar nicht oder doch nur aus Neugierde, was sich doch wohl über einen so ungereimten Stoff sagen lasse, gelesen zu werden. Aber dies schreckt mich nicht ab, eine Sache, die

bisher bei der feinen Welt nur ein Gegenstand des Witzes gewesen, mit allem Ernst der Philosophie zu behandeln. Ehe meine Untersuchung selbst noch entscheiden kann, ob die Idee eines Teufels der ernsten Betrachtung des Denkers würdig sei, bitte ich nur zu bedenken, welche wichtige Rolle der Teufel bisher unter den Menschen gespielt hat, wie allgemein und wie alt der Glaube an ihn ist, und mit welchem Eifer noch jezt so viele Menschen für seine Existenz streiten. Die Allgemeinheit des Glaubens an den Teufel beweist wenigstens, daß, im Falle er auch nur eine Illusion wäre, er doch beinahe eine dem Menschen eigenthümliche Illusion sein müsse. Wird nur dieser Gesichtspunkt von meinen Lesern gefaßt, so habe ich weniger zu fürchten, daß es meinem Gegenstand an Interesse fehlen, als vielmehr, daß ich diesem Interesse nicht Genüge leisten werde.

Um den Begriff des Teufels zu bestimmen, ist es vor allen Dingen nöthig, ihn vor der Hand zu nehmen, wie er sich im allgemeinen bei den Menschen bestimmt findet, und dann zu versuchen, ob sich dieser Begriff zu einer denkbaren Idee erhöhen lasse. Das allgemeinste Merkmal, mit dem der Teufel gedacht wird, ist, daß er die boshafteste aller Creaturen sei. In diesem kommen alle Vorstellungsarten der verschiedenen Jahrhunderte überein. Die Verschiedenheit, die sich dann in der weitern Ausbildung dieses Begriffs findet, entsteht aus Vorstellungen der Geschichte des Teufels und des künftigen Schicksals, das er haben wird. In der christlichen Dogmatik wird er als der Oberste der Engel dargestellt, der aus Stolz gegen Gott rebellirte und deswegen gestürzt

und zur ewigen Schmach und Quaal verdammt wurde. Einige Kirchenlehrer glaubten, daß er sich doch noch bekehren könne und einstens wieder zu Gnaden würde angenommen werden. Diese Meinung wurde aber auf alten Concilien als ketzerisch verdammt und bisher auch von den Protestanten verworfen. Die Gründe, die auf Schriftstellen gebaut sind, beiseite gesetzt, so ist die Meinung der Kirche consequenter, als die andere. Denn da er ohne alle Verführung, aus eigenem bösen Willen sich wider Gott auflehnte; so hat er gar keine Entschuldigung für sich, und kann also auch auf keine Gnade rechnen. Da er ferner als der verständigste der erschaffenen Geister angenommen wird: so muß er die Allmacht Gottes gekannt haben, und kann also nicht aus Unbedachtsamkeit, sondern aus Bosheit sich wider Gott aufgelehnt haben; er kann sich also auch sein Verbrechen, weil es nicht aus Unwissenheit entstand, nicht gereuen lassen, sondern muß in ewiger Verstockung beharren, und weil er nicht gegen einzelne Gebote Gottes sündigte, sondern gegen den Heiligen selbst sich empörte, kann er sich auch nicht bekehren. — Zu diesem allgemeinen Begriff kommt noch die besondere Bestimmung, daß er die Menschen zu verführen und ihnen die nämliche Quaal, die er leidet, zu bereiten sucht. Ob ihm vor Christi Geburt mehr Macht dazu von Gott zugelassen wurde, als nach derselben, wie groß sein Einfluß jetzt noch sei, und ob er Erscheinungen in der Natur hervorbringen könne, darüber waren die Meinungen nie ganz einig; und, so viel mir bekannt ist, wurde durch die Concilien nie etwas bestimmtes darüber festgesetzt, sondern es blieb bei dem Allgemeinen: daß der Teufel einen Einfluß in die menschlichen Angelegenheiten habe, und daß

ein Mensch mit ihm in ein Bündniß treten und von ihm besessen werden könne, ohne das Nähere darüber zu bestimmen. Von protestantischer Seite hat der Glaube an Hexereien und Besessene keine kirchliche Verbindlichkeit mehr.

Die Frage ist nun: ob ein solches Geschöpf, wie der Teufel, sich denken lasse. Die Momente, worauf es ankommt, sind besonders folgende: er ist ein Geschöpf; unbedingt boshaft; ewig gequält, ohne dadurch zur Buße geführt zu werden; in einem beständigen Bestreben, die Menschen ewig unglücklich zu machen. Lassen sich diese Bestimmungen in einem Begriff denken, so ist der Begriff des Teufels keine Chimäre, sondern ein Begriff eines unbedingt boshaften Geschöpfs, eine Idee eines solchen Geschöpfes. Um darüber zu entscheiden, müssen wir diese Momente einzeln durchgehen. Das wichtigste ist: unbedingte Bosheit. Ist genau bestimmt, wie diese gedacht werden muß, und auf welche Art ein Ideal der Bosheit, wenn die Idee vorgestellt werden kann, dargestellt werden müsse, so wird es leicht sein zu entscheiden, ob sich die übrigen mit ihm vertragen, oder nicht.

Soll Bosheit als etwas absolutes gedacht werden, so muß sie als etwas positives, oder als negative moralische Güte gedacht werden. Wird die Bosheit nur als ein Mangel der moralischen Güte betrachtet, so ist kein absoluter Begriff von ihr möglich, denn dieser hätte zum einzigen Merkmal die Abwesenheit der moralischen Güte, ohne irgend ein anderes reales Prädicat, und verlöre sich also in Nichts. Wird aber die Bosheit als etwas reales, wodurch das Gute in der Gesinnung aufgehoben wird, betrachtet: so läßt sie sich als absolut denken, und besteht in einer Handlungsweise, die der morali-

schen entgegengesetzt ist. Ob die Bosheit ein eignes Princip habe, oder nur Unwissenheit des Guten, oder Schwäche es auszuüben, sei? ist eine mit der Moralphilosophie gleich alte Frage, worüber die Nichtphilosophen von jeher einig waren, während die Philosophen von Profession sich noch immer darüber streiten. Bei dem gesunden Menschenverstand ist es entschieden, daß die Bosheit etwas selbstthätiges, dem Guten schlechthin widerstrebendes sei, und ich glaube auch nicht, daß es noch ein Philosoph so weit gebracht hat, anstatt den Bösewicht zu hassen, ihm wegen seiner Unwissenheit und Schwäche ein aufrichtiges, im Herzen gefühltes, nicht bloß mit Worten bezeugtes, Mitleid zu schenken. Wenn man das moralisch Böse auf Unwissenheit zurückführt, so kann man nie einen Verbrecher wegen seiner Bosheit strafen, sondern man muß ihn bemitleiden. Wollte man sagen, es sei diese Unwissenheit seine Schuld, so würde man dadurch sagen: er konnte gut werden aber er wollte nicht; und würde also wieder gefragt werden: warum wollte er nicht? auf welche Frage man wieder nichts antworten könnte, als: er wußte nicht, daß es gut sei sich zu unterrichten; und dadurch wäre er wieder schuldlos. Die Antwort: *weil er einen bösen Willen hatte*; würde das ganze System der Herleitung des moralischen Bösen aus Unwissenheit und Schwäche, aufheben. Um consequent zu sein, muß der Philosoph, der das moralische Böse aus Unwissenheit und Schwäche ableitet, auch alle Zurechnung aufheben; welches aber unserm Bewußtsein des Antheils, den wir an der Moralität einer Handlung haben, widerspricht. Wird das moralische Gute oder die Sittlichkeit aus der Erkenntniß des Guten überhaupt abgeleitet, so fällt auch bei der Tugend



alles Verdienst weg; denn sie ist, vermöge dieser Behauptung, durch sich selbst belohnt, und zwar nicht durch das Bewußtsein, seine Pflicht gethan zu haben, welchen Lohn die Tugend allerdings hat, sondern durch das, was sie dem Tugendhaften einbrachte. Die Behauptung: das Laster ist Unwissenheit, schließt nothwendig die in sich: die Tugend ist Klugheit: und, so wie aus der ersten folgt: der Lasterhafte ist nicht strafbar, sondern vielmehr als unglücklich zu bedauren; so folgt aus der letzten: der Tugendhafte ist nicht zu achten, sondern vielmehr als glücklich zu beneiden. Zwei Resultate, die das Gefühl eines jeden Menschen empören! Bei der entgegengesetzten Behauptung gilt aber aus ähnlichen Gründen auch folgender Schluß: ist die Tugend etwas an sich gutes, so ist das Laster etwas an sich böses, und ist die Tugend achtungswürdig, so ist das Laster strafbar

Wird die Tugend als die Erreichung des höchsten Guts für die Menschen betrachtet, so ist es Thorheit nicht darnach zu streben. Die Collision zwischen dem gesunden Menschenverstand und der auf die erste Art philosophirenden Vernunft liegt darinn, daß jener die Tugend als die Erfüllung von Pflichten, die schlechthin geboten sind, ansieht; diese hingegen einen Grund dieser Befolgung der Pflicht wissen will. Die Frage ist: ob sich ein Vergleich zwischen diesen beiden Parteien stiften lasse? Wenn ein Vergleich nur dadurch zu stiften wäre, daß beide Theile von ihrer Forderung etwas nachgäben, so könnte er von keiner Dauer sein; denn das moralische Gefühl kann sich nie verläugnen, und die Vernunft kann sich nie ohne Gründe befriedigen. Es ist also an keine wahre

Aussöhnung zwischen der forschenden Vernunft, und dem anmaßungslosen gläubigen moralischen Gefühl zu denken, wenn nicht beide Theile völlig befriedigt werden können. Bisher hat man meistens den Streit dadurch zu heben gesucht, daß man einen Theil dem andern aufopfern wollte, oder daß man sie ganz zu trennen suchte. Daraus entstanden vorzüglich drei Behauptungen: Vernunft muß allein entscheiden; die Vernunft muß unter den Gehorsam des Glaubens gefangen genommen werden; Vernunft und Glaube haben beide ihr eigenes Interesse.

Ich habe hier das Wort Glauben, welches man besonders bei diesen Behauptungen bisher brauchte, beibehalten, um die Sätze so kurz und klar als möglich ausdrücken zu können. Wollte man den theologischen Sinn des Wortes Glauben hier unterschieben, so würde auch er nicht einmal an diesen Sätzen etwas ändern, denn auch da wird durch den Glauben nichts verstanden, als was der Mensch schlechthin, ohne weitern Grund, zum Leitungsprincip aller seiner Handlungen und Wünsche machen müsse, und in diesem Sinne, ohne darauf zu sehen was eigentlich geglaubt werden soll, werde ich dieses Wort in dieser Abhandlung durchgängig gebrauchen.

Alle diese Sätze widersprechen aber unserm unvertilgbaren moralischen Interesse, und verwickeln uns nur in neue Schwierigkeiten. Denn, soll Vernunft allein entscheiden, so muß sie sich nicht widersprechen; und doch hat sie sich, wie die philosophische Geschichte als ein unzubestreitendes Factum beweist, in ihren Repräsentanten, den Philosophen, auch über die Principien der Sittlichkeit bis jetzt beständig widersprochen.



Soll der Glaube über die Vernunft herrschen, so ist es eben so mißlich, ein Kriterium des wahren Glaubens, das nicht durch Vernunft erkannt werden müßte, anzugeben. Sollen beide Theile getrennt sein, so muß entweder nur Ein Theil Einfluß auf die Bestimmung der Handlungen haben, und dann kommt man wieder, wenigstens fürs praktische Interesse, auf einen der obigen Sätze, oder sie müßten sich in die Handlungen theilen, und gewisse nach dem Glauben und andere nach der Vernunft eingerichtet werden. Nach welchen Gründen sollte aber hier entschieden, und dem Glauben und der Vernunft ihr Gebiet angewiesen werden? Dies führte auf eine Subordination der Vernunft unter den Glauben, oder des Glaubens unter die Vernunft, und dadurch wieder auf einen der ersten Sätze.

Um einen Ausweg zu finden, wurde behauptet: Vernunft und Glauben widersprechen sich nicht. So wahr dies an sich sein mag, so schwer war bisher der Beweis, weil der Glaube immer die Befolgung der Pflicht schlechthin, und die Vernunft um eines letzten Grundes willen foderte. Diesen letzten Grund nannten die Philosophen das höchste Gut. So lange also die Frage vom höchsten Gut ist, so lange müssen sich Vernunft und Glaube widersprechen. Die neuern Philosophen glaubten zwar, dieser Verlegenheit dadurch etwas auszuweichen, daß sie nur von einem Princip und nicht von einem Zweck der Moralität sprachen. Allein so lange das Princip materiell ist, oder etwas enthält, das durch die Moralität hervorgebracht werden soll, als: mache dich und andere so glücklich, als möglich: brauche jedes Ding seiner Bestimmung ge-

mäß u. s. w. so ist es gleich, ob man die im Princip enthaltene Sache dann unmittelbar als das höchste Gut aufstellt, oder es unterläßt. Jedes materielle Princip läßt sich daher unter den Gesichtspunkt der Moralität, der von einem höchsten Gut ausgeht, ordnen.

Die Verschiedenheit in der Bestimmung des höchsten Guts, die man bei den Philosophen antrifft, ist ein Beweis, daß sich Moralität nie auf den Begriff des höchsten Gutes gründen lasse. Denn da die Philosophen überzeugt sein mußten, daß, was sie für das höchste Gut hielten, in der That das sei, was sich im innern Bewußtsein des Menschen als solches ankündigt, und durch Vernunft so bestimmt, wie sie es bestimmten, gedacht werden müsse: so müßte man entweder annehmen, daß die Philosophen verschiedene Sorten specifisch verschiedener Menschen waren; oder daß die menschliche Natur, so bald sie sich die Moralität als etwas, das einen gewissen Zweck erreichen soll, vorstellen will, einer nothwendigen Illusion ausgesetzt sei; woraus folgen würde: entweder, daß eine moralische, und eine, einem Zweck untergeordnete Handlung einander widersprechen; oder daß die Moralität, wie sie sich im innern Gefühl ankündigt, selbst eine bloße Täuschung sei. Ließe sich nun die Moralität mit keinem ihr eigenthümlichen Prädicat denken, so wäre die Moralität eine Chimäre, so wie dann auch ihr Entgegengesetztes die Bosheit.

Ich gehe nun weiter, und behaupte, daß auch der entgegengesetzte Schluß gilt: ist das Ideal der Bosheit eine Chimäre, so ist es auch das Ideal der Sittlichkeit. Ist das Ideal der Bosheit nichts, weil Bosheit nicht das Ent-

gegengesetzte, sondern nur der Mangel der Sittlichkeit ist, so wird die Sittlichkeit als etwas, eine Realität der keine andere entgegengesetzt ist bewirkendes gedacht werden; und um so gedacht werden zu können, muß ein höchstes, durch sie zu erreichendes Gut vorausgesetzt werden, das durch eine andere Handlungsweise nicht aufgehoben, sondern nur nicht in gleichem Grade erreicht wird. Diese Voraussetzung aber läßt sich nicht bloß deswegen nicht erweisen, weil die Menschen in ihren Wünschen nie einig sind, und ein höchstes Gut doch das sein müßte, wonach alle Wünsche streben; sondern, weil das moralische Vermögen als eine nur auf Eine Art bestimmte, und dadurch völlig gezwungen handelnde Kraft gedacht, und also ganz aufgehoben und mit den Naturwirkungen in eine Classe gesetzt würde. Denn, ließe sich auch noch eine Einstimmigkeit der Menschen zu einem höchsten Gute denken, so würde doch alle Tugend dadurch wegfallen, indem man nur das Tugend nennen müßte, was diesen Endzweck erreicht, oder den größten Eigennutz befriedigt; und Laster, was ihn unglücklicherweise verfehlt: welches dem moralischen Gefühl nichtsophistisirender Menschen schlechterdings widerspricht.

In den Untersuchungen über das höchste Gut (summum bonum, finis bonorum), als den Grund der Moralität, kann also nie die Vernunft in Eintracht mit dem Glauben, ja nicht einmal mit dem gesunden Verstande kommen. Es ist also nichts anders zu thun, als in dieser Untersuchung noch um einen Schritt weiter zu gehen, und zu suchen, ob der Grund der Moralität nicht in dem schlechthin

Guten liege. Dieses kann nicht als etwas durch die Moralität erreichbares angesehen werden, sonst wäre es nur ein höchstes Gut; sondern es müßte als etwas durch die Moralität selbst gegebenes betrachtet werden. Das höchste Gut wäre doch nur ein Gut für den, der es erhielte, also nichts an sich Gutes. Das an sich Gute muß etwas sein, das, ohne alle Relation gedacht, gut ist; es kann also nichts sein, wonach gestrebt wird, sondern etwas, das an sich gesetzt wird. Das absolut Gute kann daher nie der Zweck einer Handlung, sondern müßte die Handlung selbst sein. Die gemeine Denkart der Menschen hat dieses absolut Gute bisher in der tugendhaften Gesinnung gefunden, und es läßt sich auch nichts anders mit dem Merkmal des absolut Guten denken. Die Vernunft, die nach dem Warum der Pflicht überhaupt fragt, wird dadurch auf sich selbst zurückgewiesen, und die Antwort auf die Frage: warum soll ich pflichtgemäß handeln? wäre: weil ich es als pflichtgemäß erkenne.

Der Charakter einer pflichtgemäßen Handlung ist noch nie verkannt worden, ja die Philosophen selbst verehren hierinn den gesunden Verstand so sehr, daß sie glaubten ihre Systeme dadurch am besten zu beweisen, wenn sie zeigten, wie leicht sich die allgemein für recht erkannten Handlungen aus ihren Principien ableiten ließen. Der Charakter der Tugend ist noch nie in dem gesucht worden, was sie einträgt, sondern in der Gesinnung, aus der sie entspringt. Ihr Charakter liegt daher darinn, daß sie eine, aus einer an sich guten Gesinnung entspringende Handlung ist. Soll eine Gesinnung an sich gut sein, so muß sie keinen Vorsatz, der

erst durch seinen Erfolg als gut erkannt werden kann, in sich enthalten, sondern alles, was aus ihr entspringt, muß durch sie gut sein. Eine solche Gesinnung muß allgemeingültig sein; sie muß anspruchslos sein, und keine auf das Subject, bei dem sie sich findet, sich besonders beziehende Zwecke haben, d. i. völlig uneigennützig sein; sie muß selbst freithätig erzeugt, und keine Folge von etwas anderm sein; auch keinen andern Menschen, als nothwendig zu ihrer Erfüllung, voraussetzen. Diese Gesinnung selbst läßt sich daher auch nicht als ein Princip der Sittlichkeit aufstellen, sondern es läßt sich nur der Charakter angeben, durch welchen sich erkennen läßt, ob ein Princip, das wir zum besondern Bestimmungsgrund unserer Handlungen machen wollen, sich mit ihr verträgt.

Nach den angegebnen Kennzeichen der moralischen Gesinnung muß eine Maxime, die ihr nicht widersprechen soll, folgende Eigenschaften haben: 1) Ich muß wollen können, daß sie von allen Menschen angenommen würde; dies beweist ihre Uneigennützigkeit. 2) Ich muß mir bewußt sein, daß ich sie um keines andern Menschen willen angenommen habe; dies beweist ihre Freiheit. 3) Ich muß mir bewußt sein, daß sie aus keiner besondern Neigung zu etwas entsprungen ist; dies beweist ihre Allgemeingültigkeit. Der kürzeste Ausdruck dieser Foderungen heißt das Moral-Gesetz schlechthin. Er könnte so abgefaßt werden: „Handle so, daß die Maxime, nach der du handelst, von allen andern Menschen zu allen Zeiten ohne Collision befolgt werden kann." Das Wesen der Moralität besteht in der moralischen Gesinnung, die,

als Princip gedacht, ein formales Princip ist, das auf kein höchstes Gut führt.

Die angegebnen Kennzeichen einer moralischen Maxime bestimmen nicht, welche Handlungen moralisch sind, sondern nur welche es sein können. Die Gesinnung, mit der sie befolgt werden, ist das einzige, aber nur im Bewußtsein des Handelnden vorkommende, sichere Kennzeichen der Moralität der Handlung; aus dem Moralgesetz wird nur die Moralität der Maxime erkannt. Die Moral als Wissenschaft ist keine Tugendlehre; denn die Tugend ist etwas einziges in einer und der nämlichen Gesinnung bestehendes, das als solches nicht gelehrt zu werden braucht; sondern, eine Lehre dessen, was der Tugend nicht widerspricht. Die Bestimmung der Moral ist nicht, die Menschen tugendhaft sondern, gerecht zu machen, oder zu zeigen, wie ihre auf bestimmte Verhältnisse anzuwendende, und dadurch nothwendig materielle, Maximen beschaffen sein müssen, um der tugendhaften Gesinnung nicht zu widersprechen. Die Moral begründet nicht die Tugend, sondern ist auf sie gegründet. Aber die Moral begründet das Naturrecht, das lauter materielle Maximen enthält, die als mit der Moralität verträglich erkannt worden sind. Die Moral stellt auch nicht die Idee der Sittlichkeit auf; diese liegt ihr zum Grunde: sondern sie zeigt nur, was einem Ideal der Sittlichkeit widerspricht. Daher sind alle ihre Lehren, so lange sie nicht in das Gebiet des Rechts übergeht, prohibitiv.

Das Ideal der Sittlichkeit besteht, nach dem bisher festgesetzten, in einem Subject, das einzig nach forma

len Principien, ohne andern Grund als die moralische Gesinnung zu haben, handelt. Das ihr entgegengesetzte Ideal der Bosheit bestände demnach in einem Subject, das einzig nach materiellen Principien handelte. Das Ideal der Moralität läßt sich auf zwei Arten denken; nämlich gebunden an einen gegebenen Stoff seiner Handlungen, oder als allen Stoff selbst nach einem formalen Princip hervorbringend. Der moralischen Gesinnung selbst schadet es in ihrer Reinheit nicht, wenn die Veranlassung sich zu zeigen von aussen kommt; es ist gleich moralisch, jedermann das Seine zu lassen, und jedermann das Seine zu geben, Gesetzen die moralisch sind zu gehorchen, und solche zu geben. Das moralische Ideal in der ersten Rücksicht ist ein Ideal der Menschheit, in der zweiten, ein Ideal der Gottheit. Die gleiche Würde beider Ideale, als Ideale der Sittlichkeit, wurde am ersten durch die christliche Religion gelehrt. Bei der Bosheit läßt sich nur der Stoff als gegeben denken, weil das materielle Princip nicht der Erkenntniß seines Stoffes vorher gehen kann.

Wir wollen nun näher untersuchen, ob sich ein Ideal der Bosheit darstellen lasse. So lange die moralische Gesinnung, oder deren kürzester Ausdruck das Moralgesetz, als ein Gesetz gedacht wird, das unsrer Vernunft oder irgend einem Vermögen eigen, also zugleich das Vermögen ist, wodurch wir uns dem Gesetz gemäß bestimmen: so kann entweder das Gesetz nicht das höchste allumfassende Gesetz dieses Vermögens sein, welches es aber, da es rein formal ist und jedes andere in sich schließt, sein muß; oder dieses Vermögen

muß sich nach diesem Gesetz bestimmen, das auch seiner Wirkung nicht verfehlen kann: wenn es nicht durch irgend etwas anders, das mit der Moralität nichts gemein hat, eingeschränkt wird. Liegt der Grund der Foderung der moralischen Gesinnung und der Grund des Entschlusses, ihr gemäß zu handeln, in einem und demselben Vermögen, so muß dieser Entschluß durch die Stärke der Foderung bestimmt werden, und seine Ausführung hängt von der Kraft des Vermögens und der Abwesenheit der Hindernisse ab, die wo andersher ihm entgegengestellt werden. Die Moralität wird also zufällig und man kann nicht sagen, daß das Subject der Moralität moralisch handle, sondern nur, daß es moralisch bestimmt sei. Das Ideal der Moralität würde dadurch zu einem bloßen Exemplare, nach dem man die zufällige Moralität bestimmen, aber es wäre kein Ziel, nach dem der Mensch streben könnte. Ein Wesen wäre in dem Grad moralisch, als es selbstthätig handelte; aber der Grad seiner Selbstthätigkeit wäre schlechthin ohne sein Zuthun gesetzt. Dies würde alle Zurechnung aufheben. Wer nun behauptet: daß er in seinem innern Bewußtsein nichts von Zurechnung finde, daß ihm weder seine noch fremde Handlungen als strafbar erscheinen, sondern nur als mangelhaft ohne eigene Schuld; den kann zwar dieser Einwurf nicht hindern, sich die Sache so vorzustellen, aber er muß dann auch die ganze Moralität für bloße Täuschung erklären, und in soferne ist es unmöglich, mit ihm über das Wesen der Moralität etwas auszumachen. Soll Moralität und Tugend kein leerer Name sein, so muß das Moralgesetz und die Bestimmung, ihm gemäß zu handeln, in zwei einander durchaus nicht bestimmenden Vermögen gedacht werden. Das

Vermögen, das die moralische Gesinnung bewirkt, kann, insofern dieses Vermögen etwas bloß formales fodert und bestimmend ist, praktische Vernunft; und, insofern es Handlungen, ohne ein bestimmtes Begehren von etwas, hervorzubringen sucht, uneigennütziger Trieb heißen. Das Vermögen des moralischen Entschlusses ist die Freiheit, die sich für und wider das moralische Gesetz entschließen kann und die dadurch dem Willen die Maxime giebt, der sich nur durch Consequenz in den Maximen als Wille zeigt.

Das Ideal der Moralität ist also ein Subject, das durch Freiheit jederzeit der moralischen Gesinnung gemäß handelt; das Ideal der Bosheit, das ihr zuwider handelt, um ihr zuwider zu handeln. So lange das Moralgesetz und die Freiheit in Einstimmung betrachtet werden, das heißt, wenn das Moralgesetz als selbst durch die Freiheit gegeben erscheint, so lange läßt sich kein Widerstreit zwischen beiden denken. Insoferne beide in einem Subjecte vereinigt sind, und Freiheit sich im Bewußtsein, als sich im Moralgesetz gegen die Neigungen äußernd und dadurch sich als Freiheit bewährend, ankündigt, insoferne läßt sich diese Einstimmung denken, und es scheint unmöglich zu sein, frei und nicht moralisch zu handeln. Insofern aber das Moralgesetz unabhängig von der Freiheit durch die praktische Vernunft gegeben ist, insoferne scheint die Freiheit in der Befolgung desselben als gebunden und es scheint unmöglich, seine Freiheit zu beweisen, und moralisch zu handeln. Das der Freiheit analoge theoretische Vermögen, die thätige Ein-

bildungskraft, verbindet mit dem, der Freiheit an sich fremden, Moralgesetz nothwendig die Fiction eines Gebieters. Dadurch erscheint die Moralität als Sklaverei, und die Bestimmung durch bloße Freiheit ohne alle Rücksicht, als unbedingte Geistesstärke. Dadurch ist also Bosheit oder eine dem Moralgesetz entgegengesetzte Handlungsweise möglich.

Das moralische Jd'eal handelt nach einem formalen Princip; das Boshafte muß also nach einem materialen handeln. Soll die Freiheit aber durch ein materiales Princip nicht als beschränkt erscheinen, so muß dieses Princip ganz in das Subject zurückgehen, und das Subject selbst muß sich zum letzten Endzweck seiner Handlungen machen. Der Charakter der boshaften Gesinnung hat also folgende Momente. 1) Einzelnheit; die Maxime, nach der du handelst, komme schlechterdings nur dir zu, und mache es unmöglich, daß sie ausser dir noch jemand befolgen könne. 2) Eigennützigkeit; sie beziehe sich schlechterdings auf dich. 3) Alleinfreiheit; sie behandle alles andere als Mittel für dich. Fassen wir diesen Charakter in einen Vorsatz — denn Gesetz kann er nicht heißen, weil er keine Allgemeingültigkeit haben kann — zusammen, so könnte er so ausgedrückt werden: „Ich will so handeln, daß mein Ich der einzige mögliche Zweck meiner Handlung ist, und als das einzige freie Wesen erscheint."

Wie sich aus dem Moralgesetz ein System der Maximen, die sich mit der moralischen Gesinnung vertragen, herleiten läßt, so läßt sich aus diesem Vorsatz ein System der Bosheit herleiten, das der Moralität entgegengesetzt, aber eben

so consequent ist. Die Skizze dieses Systems wird dies deutlicher machen.

Die zunächst aus diesem Vorsatz folgenden Maximen wären: 1) Sei nie wahrhaftig und scheine es doch. Denn, wenn du wahrhaftig bist, so können andere auf dich rechnen, du dienst also ihnen, und sie dienen nicht bloß dir. Wenn du aber nicht wahrhaftig scheinst, so rechnen sie nicht auf dich, und du kannst dich ihrer nicht so bequem bedienen. 2) Erkenne kein Eigenthum, aber behaupte, daß es heilig und unverletzbar sei, und eigne dir alles zu. Wenn du alles als Dein anerkannt besitzen kannst, so ist alles von dir abhängig. 3) Bediene dich der Moralität anderer als Schwäche zu deinen Zwecken. 4) Verleite jedermann zur Sünde, während du die Moralität als etwas Nothwendiges zu erkennen scheinst. Dadurch werden alle andere von deiner Gnade abhängig, weil du sie als Verbrecher strafen kannst. 5) Liebe niemand. 6) Mache jeden unglücklich, der nicht von dir abhängen will. 7) Sei völlig consequent und lasse dich nie etwas gereuen. Was du einmal beschlossen hast, das führe aus, es koste was es wolle. Dadurch zeigst du deine gänzliche Unabhängigkeit und erlangst wegen der Gleichförmigkeit in deinem Verfahren den Schein der Gerechtigkeit, der dir ein geschicktes Mittel abgiebt, andere dir zu Sklaven zu machen, ehe sie es noch merken.

Von diesen allgemeinen Maximen ließe sich, wie der Leser leicht selbst finden kann, ein System bis zum einzelnsten Detail fortsetzen, nach welchem sich in jedem gegebenen Falle eben so bestimmt erkennen ließe, wie consequente Bosheit als

wie vollkommne Tugend handeln wird. Daß eine solche Handlungsweise als möglich gedacht werden könne, haben wir gezeigt; daß sie der Charakter eines Ideals der Bosheit sei, haben wir auch erwiesen. Nun ist also nur noch zu untersuchen, ob sie realisirt werden kann.

Am ersten ist klar, daß der moralischen Gesinnung durch jede moralische Handlung Genüge geleistet wird, daß aber die Boshafte nur durch eine Totalität von Handlungen, die mit allen möglichen Objecten zu Handlungen im genauen Verhältniß stände, befriedigt werden könnte. Sie sezt also als consequent schlechterdings Unsterblichkeit als nothwendig erkannt voraus. Der Mensch kann sie also nie realisiren, auch nicht einmal consequent nach ihr handeln, weil er die Unsterblichkeit nicht aus theoretischen Gründen demonstriren, sondern nur aus praktischen postuliren kann. Der Mensch ist ferner in seinen theoretischen Kenntnissen viel zu eingeschränkt, um alles seinem egoistischen Vorsatz angemessene zu erkennen. Das Ideal der Bosheit läßt sich daher nicht als durch den Menschen möglich denken. Die Schrift stellt den Menschen auch nicht als unmittelbar boshaft sondern als gelegentlich verführt dar. Sie schildert die Bosheit des Menschen als Thorheit; welches auch völlig richtig ist, weil er als bloß vernünftig, wodurch er noch nicht als moralisch gut gedacht wird, einsehen muß, daß er seinen boshaften Vorsatz nicht realisiren kann. Der Mensch kann wohl boshaft handeln, aber er kann nicht die höchste Bosheit erreichen, und ist in dieser Rücksicht als von seinem bösen Herzen verführt zu betrachten. Die Bosheit im Menschen ist daher nicht

als eine freie Entschließung, nach einem dem Moralgesetz widersprechenden Vorsatz zu handeln, sondern als ein verderblicher Hang anzusehen, das Moralgesetz eigennützigen Trieben aufzuopfern. Das Ideal der Bosheit kann nur als ein Wesen dargestellt werden, welches aus sich selbst seiner Unsterblichkeit gewiß und theoretisch allwissend ist, um alle Naturwirkungen in seinem Plan berechnen zu können. Die Freiheit ist das Einzige, was seine Plane zerstören kann. Insoferne Menschen nach Begierden handeln, stehen sie ganz unter seiner Macht.

Dieses Wesen läßt sich aber nicht als ein Schöpfer oder böser Gott denken, denn Schöpfung ist eine Handlung, durch welche aus formalen Principien Stoff hervorgebracht wird. Die Freiheit des Schöpfers, weil alles durch ihn ist, kann nicht als dadurch sich äußernd gedacht werden, daß er sich selbst zum materialen Zweck macht, sondern nur dadurch, daß er freie Creaturen, die sich selbst Zweck sind, hervorbringt. Dem Vermögen zu erschaffen widerspricht die Bosheit, weil es das giebt, was die Bosheit sucht, die Abhängigkeit aller Wesen von ihm allein. Mit dem Vermögen zu erschaffen, läßt sich nur die Absicht, durch Freiheit verehrt zu werden, vereinigen. Auch läßt sich ein böses Wesen wohl in der Relation als Geschöpf zu dem Guten denken, aber nicht als gleich mächtig mit dem Guten; denn da müßte nothwendig eines unterliegen, oder sich ihre beiderseitige Wirkung ganz aufheben. Daß aber der Schöpfer ein boshaftes Wesen dulden könne, folgt daraus, daß er Verehrung und Gehorsam aus freier Liebe sucht,

welches unmöglich würde, wenn das gegenseitige Betragen die Vernichtung nach sich zöge.

Die ersten Momente, auf die es, wie wir oben gezeigt haben, vorzüglich ankommt, wenn der Teufel keine Chimäre sein soll, sind nun in dieser Untersuchung als an sich und als vereinigt denkbar gefunden worden. Der Teufel ist ein vollkommen boshaftes Geschöpf. Eine nähere Bestimmung unsers Ideals wird über die übrigen entscheiden.

Die Bosheit hat ein materielles Princip, das aber das Eigene hat, daß es ausschließend subjectiv ist, und nie ohne Collision von einem zweiten Wesen zugleich befolgt werden kann. Das höchste Gut der Bosheit kann also zwar Glückseeligkeit sein, aber es ist davon alle Freude an objectiver Glückseeligkeit, welche unter der Voraussetzung, daß Glückseeligkeit das höchste Gut sei, gar wohl Statt finden kann, ausgeschlossen. Zum höchsten Gut der Bosheit gehört es, daß nirgends Glückseeligkeit als durch sie zu finden sei. Das Ideal der Bosheit muß also in beständiger Anstrengung sein, alle nicht von ihm abhängige Glückseeligkeit zu stören, und es ist — insoferne das höchste Ideal des Guten nicht nur selbst von ihm völlig unabhängig ist, sondern auch die Glückseeligkeit anderer moralischer Wesen von ihm unabhängig bewirken kann — in beständiger fruchtloser Anstrengung und also immer gequält. Da die Bedingung, unter der den moralischen Wesen von dem höchsten Ideal des Guten Glückseeligkeit ertheilt werden soll, die Sittlichkeit ist, so muß das böse Ideal nothwendig, als in einem unaufhörlichen Streben gedacht werden, sie von der Sittlichkeit, so viel ihm

möglich ist, abzubringen; denn dadurch macht es sie der Glückseeligkeit verlustig, über deren Austheilung ihm keine unmittelbare Gewalt zusteht. Da es als dem höchsten Ideal völlig unterliegend gedacht werden muß, so hat es auch keinen andern Schutz für sich gegen das höchste Ideal, als dessen Gerechtigkeit, insofern es zeigen könnte, daß andere Wesen, die nicht besser wären, als es selbst ist, von dem höchsten Ideal, oder Gott, gütiger behandelt würden. Es ist also zugleich der Ankläger und der Verführer anderer moralischer Wesen.

Nun sind, wenn wir richtig geschlossen haben, alle Momente dieses Begriffs des Teufels als zusammen denkbar und nothwendig vereinigt erwiesen.

Vergleicht man das höchste Ideal der Güte und der Bosheit, so findet sich folgender Unterschied. Das höchste Ideal der Sittlichkeit verträgt sich mit dem erreichbaren Ideal der Sittlichkeit, und will, daß dieses durch alle moralische Wesen realisirt werde. Das Ideal der Bosheit ist nur in einem einzigen Wesen möglich, dem die andern als Sklaven unterworfen sein müßten. Das höchste Ideal der Güte kann von allen moralischen Wesen geliebt; das Ideal der Bosheit muß von allen verabscheut werden. Das Streben nach der Erreichung des Ideals der Sittlichkeit vereinigt alle moralische Wesen und verbindet sie alle zu einem ethischen Staat; das Streben nach dem Ideal der Bosheit trennt alle moralische Wesen, und würde, wenn es durch Eines realisirt werden könnte, die andern alle unbedingt zu Sklaven dieses einzigen machen. Die Gemeinschaft moralischer Wesen,

die nach dem guten Ideal streben, ist ein Reich der Liebe und des Lichts; denn sie lieben sich als gleichgesinnt, weil sie durch diese gleiche Gesinnung ihre völlige Freiheit genießen, und weil die Erkenntniß des Guten ihr gemeinschaftlicher Zweck ist. Das Zusammensein moralischer Wesen, die nach dem bösen Ideal streben, ist ein Reich der Knechtschaft und der Finsterniß; denn die Einigkeit ist nur durch unbedingtes Herrschen eines Einzigen möglich, und die Erkenntniß der andern ist eine Hinderniß dieser Herrschaft.

Die Ideen der Bosheit und der Sittlichkeit können, wie ich nun glaube gezeigt zu haben, als zwei Ideale dargestellt werden, die als solche gleiche Ansprüche auf Denkbarkeit haben und in der Natur des Menschen gleich gegründet sind. In jeder Religion müssen sich also auch Spuren davon finden. Aber da beide Ideen von einander abhängig sind, so kann keine ohne die andere richtig gedacht werden. Die christliche Religion, die am ersten den wahren Charakter der sittlichen Güte, als unbedingte Befolgung der Pflicht, und am ersten das höchste Ideal der Sittlichkeit als einen Gegenstand der Achtung und Liebe aufstellte, hat daher auch am ersten das Ideal der Bosheit richtig dargestellt. So lange die Sittlichkeit, durch eine Illusion, als die Handlungsweise, die das höchste Gut bewirkt, gedacht wurde, so lange mußte auch die Bosheit verkannt werden und nur als Unwissenheit erscheinen. Man trifft daher bei keinem Volke vor Christi Geburt einen Teufel an.

Die Meinung der Manichäer, — wenn es auch ganz ausgemacht wäre, daß sie aus einer alten Lehre der Indier

und Perser (von zweien mächtigen, einem bösen und einem guten Wesen) abstamme — kann doch keinen Einwurf dagegen abgeben. Schon der Hauptbeweis der Manichäer für die Existenz eines bösen Wesens, daß nämlich sonst das Böse keinen Grund hätte, zeigt, daß beide Ideen nicht praktisch, sondern nur speculativ waren, und nicht aus dem Ideal der Sittlichkeit und der Bosheit, sondern aus dem Bemühen das Böse in der Welt zu erklären, entstanden waren. Da der Ursprung des moralisch Bösen nicht ausser der Freiheit gesucht und, wenn diese vorausgesetzt wird, in nichts anderm gedacht werden kann, so zeigt das Bemühen, es aus Gründen erklären zu wollen, deutlich, daß das Gute und Böse als etwas zufälliges und mit dem Nützlichen und Schädlichen übereinkommendes gedacht wurde. Das Ideal der Sittlichkeit, oder Gott, war also so unrichtig gedacht, als das Ideal der Bosheit. Man dachte ein mächtiges Wesen, in dem der Affect der Liebe, und ein anders, in dem der Affect des Neides herrschte. Daß beide Wesen mit Gott und mit dem Teufel keine Aehnlichkeit haben, wird aus dem bisher gesagten klar sein.

Der Grund, worauf die Illusion eines höchsten Gutes beruht, liegt in der theoretischen Vernunft, die von allem, was sie als Ursache denkt, die Wirkung zu erkennen sucht, und die die Wirkung, als einen Zweck der Ursache, wenn diese Ursache als freithätig gedacht wird, denkt. Sie hat also zwei Fragen: 1) was entspringt aus der Sittlichkeit, und 2) was ist der Zweck der Sittlichkeit? Die Antwort haben wir oben schon gegeben. Die Sittlichkeit ist um ihrer selbst willen, und ihre Ursache ist Freiheit und also für die theoretische Vernunft unbegreiflich.

Damit würde sich auch die theoretische Vernunft begnügen, und vielleicht nie eine weitere Foderung gemacht haben, wenn die sittliche Handlung nicht eben sowohl, als die unsittliche in der Erfahrung Folgen hätte, und dadurch noch die Frage übrig bliebe: wenn auch die sittliche Handlung an sich geschehen muß und geschieht, so ist doch gewiß, daß sie Folgen hat, und diese Folgen können doch ein Gegenstand des Erkennens sein, und ihr Unterschied von den Folgen einer unsittlichen aufgesucht werden. Da diese Frage aus der Erfahrung genommen ist, so muß sie auch aus der Erfahrung beantwortet werden, und diese bestimmt kein einziges Kennzeichen der sittlichen Güte einer Handlung, das berechtigte, sie deswegen als sittlich zu erkennen.

Die Vernunft ist also zwar völlig abgewiesen, aber nicht befriedigt. Der Trieb nach Glückseeligkeit ist so bestimmt in uns, und wir können ihm in unserm Bewußtsein eben so wenig entsagen, als der praktischen Vernunft. Die theoretische Vernunft, die durch die praktische abgewiesen ist ohne befriedigt zu sein, sucht nun ihre Befriedigung in dem Trieb nach Glückseeligkeit und versucht es damit: die Befriedigung dieses Triebes als die Folge der Moralität vorauszusetzen. Dazu hat sie auch einen Grund in der nothwendigen Einheit des Menschen, der nicht zwei Triebe haben kann, die einander aufheben. Es bleibt also noch die Untersuchung übrig, ob die moralische Gesinnung nicht zugleich die Ursache der Glückseeligkeit sei; und da dies in der Erfahrung nicht entschieden werden kann, weil diese nur die Folgen einzelner Handlungen aber nicht die Folgen der Sittlichkeit, als Realgrund ausser der Er-

fahrung gedacht, angiebt: so bleibt doch immer noch die Hoffnung der Realisirung eines höchsten Gutes übrig, wenn auch gleich eingesehen wird, daß die Sittlichkeit nicht darinn bestehen kann, sich die Realisirung desselben zum Zweck zu machen.

Ehe der Charakter der Sittlichkeit durch Reflexion erkannt war, mußte daher nothwendig die Frage nach dem höchsten Gut mit dem Princip der Sittlichkeit verwechselt werden, und nach der genauen Bestimmung der Sittlichkeit bleibt noch die Aufgabe übrig: ob sich kein höchstes Gut denken lasse, das zwar nicht der Zweck, aber doch das Resultat der Sittlichkeit, als Realgrund ausser der Erscheinung gedacht, wäre.

Moralität ist an sich gut, sie muß also nothwendig in dem höchsten Gut enthalten sein. Ist Moralität zugleich hervorbringend, so ist die Moralität mit dem, was durch sie ist, nothwendig das höchste Gut. Das höchste Ideal der Moralität ist Gott. Wird die Welt als das, was durch Gott ist, gedacht, so macht Gott und die Welt das höchste Gut aus. Dies höchste Gut thut aber unserm Forschen nach einem höchsten Gute kein Genüge, weil es kein Ideal sondern etwas absolutes ist, zu dem keine Annäherung Statt findet. Das menschliche Ideal der Moralität ist nicht hervorbringend sondern nur ordnend; es kann also kein höchstes Gut als eine unmittelbare Wirkung desselben gedacht werden. Da es aber als bloßes Ideal der Sittlichkeit, von dem höchsten Ideal nicht verschieden ist, so müssen die Wirkungen des höchsten Ideals, als mit der Sittlichkeit völlig consequent gedacht werden. Das höchste Gut der Menschheit oder das Ideal des höchsten Gutes kann also nur als Moralität, in Verbindung

mit der sich auf die Welt beziehenden Foderung des Subjects, das dem Ideal der Moralität nachstrebt, gedacht werden. Dadurch wird der Mensch als sittlich ganz von sich selbst, als glücklich ganz von Gott abhängig gedacht, und die Sittlichkeit, nicht zur Ursache des höchsten Gutes, sondern zur einzigen Bedingung des Genusses desselben gemacht.

Durch diese Vorstellungsart wird zwar die theoretische Vernunft in ihrer Foderung nach der Erkenntniß einer Wirkung der Moralität beruhigt, aber auch noch nicht befriedigt. Das Wesen des Glaubens besteht darinn, die Foderungen der theoretischen Vernunft, in ihrem Widerstreit gegen die praktische, abzuweisen; auf der andern Seite aber liegt eben in der Nöthigung, sie zur Ruhe zu verweisen, die Möglichkeit des Unglaubens. Weil nun das Ideal der Sittlichkeit durch die praktische Vernunft gegeben ist, und auf die angegebene Art durch das höchste Ideal die theoretische Vernunft beruhigt wird: so kann die Widerspenstigkeit gegen den Glauben an Gott — in wiefern sie sich darauf stützt, daß den Foderungen der theoretischen Vernunft nicht nach Gesetzen der Erfahrung Genüge geleistet worden ist — als ein Läugnen, und nicht als bloße Unwissenheit und noch viel weniger als Erkenntniß des Gegentheils, welche unmöglich ist, angesehen werden; und der Unglaube wird in dieser Rücksicht ein Verbrechen. Der moralische Glaube ist nicht etwas passives, sondern er ist activ, und eine Niederschlagung der theoretischen Zweifel gegen die Foderung der praktischen Vernunft durch eine Handlung der Freiheit. Der moralische Unglaube ist das ihm entgegengesetzte Verfahren, die Foderungen der praktischen

Vernunft dem Interesse der theoretischen aufzuopfern, zum Behuf der eigennützigen Triebe, ebenfalls durch eine Handlung der Freiheit.

Da diese Darstellung des Glaubens und Unglaubens erst nach der Darstellung des Ideals der Sittlichkeit möglich ist, so konnte auch die Lehre von Glauben und Unglauben der christlichen Religion nicht vorhergehen. Da zur Wirksamkeit der moralischen Gesinnung die unbedingte Befolgung der Foderung der praktischen Vernunft oder der Glaube nothwendig ist, so muß das Ideal der Bosheit auch als den Glauben untergrabend gedacht werden.

Nach dem bisher gesagten, glaube ich, ist es klar, daß das Ideal der Sittlichkeit und der Bosheit beide einander gegenüber stehen, und keines ohne das andere gedacht werden kann. Das moralische Gute ist nur in einem Wesen möglich, dem das Gegentheil möglich ist. Nun ist die Frage, müssen sie auch beide als existirend gedacht werden?

Gott oder das höchste Ideal der Sittlichkeit ist, wie wir oben gesehen haben, zur Beruhigung der theoretischen Vernunft und zur Möglichkeit der Eintracht zwischen der praktischen Vernunft und dem Triebe nach Glückseeligkeit nothwendig als existirend vorauszusetzen. Der Glaube an Gott ist eine Handlung der Freiheit nach dem Gebot der praktischen Vernunft, und der Unglaube ist unsittlich. Der Teufel hingegen, oder das Ideal der Bosheit, wird zu keiner Befriedigung der theoretischen Vernunft vorausgesetzt, und der Glaube an seine Existenz ist mit keinem Interesse der praktischen Vernunft ver-

bunden. Ueberdies, da das Ideal der Bosheit nicht wie das Ideal der Sittlichkeit etwas jedem Menschen zur Befolgung aufgestelltes, und ohne Collision durch jeden erreichbar ist; da vielmehr durchaus nur Ein einzelnes Subject demselben ohne Collision nachstreben kann, und das höchste Gut dieses Ideals in keiner Zeit zu realisiren ist: so widerspricht es also auch sogar dem Interesse der Bosheit, dies Ideal als existirend anzunehmen. Der sittliche Mensch hat mithin kein Interesse, einen Teufel zu glauben, und der Boshafte hat ein Interesse, ihn zu läugnen. Die Existenz des Teufels ist also aus nichts zu postuliren, und ist daher für die theoretische Vernunft problematisch und für die praktische gleichgültig. Es läßt sich also auch weder in theoretischer Rücksicht ein Erklärungsgrund noch in praktischer ein Bestimmungsgrund von der Idee des Teufels hernehmen. Seine Existenz ist daher völlig gleichgültig, und sie zu glauben oder nicht zu glauben hat keinen Einfluß auf die Wirksamkeit der moralischen Gesinnung im Menschen. Aus der Erklärung der Naturerscheinungen muß die Annahme eines solchen bösen Princips ohnehin gänzlich verbannt werden.

Der Nutzen, den die Darstellung der Idee der höchsten Bosheit oder der Begriff des Teufels hat, ist aber demungeachtet für die Moralität sehr wichtig. In wie fern nämlich dadurch bewiesen ist, daß nur Ein Wesen mit Freiheit höchst boshaft sein kann, dem die andern dienen müssen: so entsteht ein Interesse der theoretischen Vernunft für die Maximen der praktischen, indem diese allein von allen Menschen consequent befolgt werden können, und die Consequenz eine Foderung der Vernunft überhaupt ist. Die Lehren der Moral erscheinen

daher als die im geselligen Zustand der Menschen einzig mögliche Handlungsweise, die Collisionen zwischen den Menschen zu verhindern; und daraus entspringt der Begriff des Rechts oder derjenigen Handlungsweise, welche zu befolgen der andere schlechterdings erlauben muß.

Der Begriff des Rechts ist seiner Möglichkeit nach von der Moral abhängig, aber seinen Merkmalen nach ganz durch die theoretische Vernunft bestimmbar. Recht überhaupt ist, was moralisch möglich ist, aber ein Recht ist das Vermögen, nach materiellen Maximen zu handeln, ohne daß es ein anderer aus irgend einem Grunde mit Gewalt hindern darf. Um ein Recht zu haben, ist gar nicht nothwendig, daß die Handlung, die aus meinem Recht entspringt, sittlich sei; sie braucht nur als Handlungsweise überhaupt betrachtet, sittlich sein zu können. Der Grundsatz des Rechts ist folgender Wechselsatz: was einmal den Grund eines Verfahrens, das für recht (oder moralisch möglich) von mir erkannt wurde, abgegeben hat, muß ihn für mein Urtheil über diese Handlung jederzeit abgeben, und was ihn im Urtheil eines andern von meinem Verfahren einmal abgegeben hat, muß ihn für denselben immer abgeben. — Das Recht entsteht daher aus der Foderung völliger Consequenz, die die Menschen wechselsweise an einander machen, (volenti non fit iniuria).

Die höhere Bedingung dieser Foderung ist, daß sie die Moral bei keinem Menschen aufhebe. Das Recht selbst ist also bei dem Richterstuhl der Moral verantwortlich, und erhält seine moralische Sanction dadurch, daß der Zustand, in dem nach Recht verfahren wird, der einzige mögliche Zustand

der Menschen ist, in welchem die Moral sich mit Erfolg in äußern Handlungen darstellen kann, und nicht auf das innere Bewußtsein allein eingeschränkt bleibt. *)

Moralisch möglich kann nichts sein, was die Handlungsweise der Bosheit in sich enthält; es kann mithin auch nichts ein Recht sein, was es nicht wechselseitig sein kann. Die Herleitung des Rechts geschieht daher auch nicht aus der Moral, sondern aus der Möglichkeit der wechselseitigen Verträglichkeit der eigennützigen Triebe bei den Menschen. Unrecht ist, was, als Handlungsweise angenommen, nur die Befriedigung der eigennützigen Triebe des einen Theils möglich machen würde. **)

Da die Erkennung der Rechte die völlig entwickelte Idee der Sittlichkeit nicht voraussetzt, so kann die Rechtslehre als Wissenschaft der Rechte vor der Moral vorausgehen; aber der Mensch verhält sich in Rücksicht der Rechte anderer leidend, so lange der Zusammenhang zwischen Recht und Pflicht von ihm nicht deutlich erkannt wird. Er sieht die Nothwendigkeit

*) Das Recht entsteht allezeit positiv, und das positive Recht gründet sich nicht auf ein natürliches (der moralischen Natur des Menschen angemessenes) sondern wird durch die Aufklärung bis zum natürlichen gereinigt.

**) Das positive Recht legt aber in seinen Entscheidungen nur die Anmaßungen des eigennützigen Triebes zum Grunde, die vor dem Rechtsstreit auf beiden Seiten als Recht galten. Es kann nach dem positiven Rechte gar wohl geschehen, daß der eine Theil einen ausschließenden Vorzug habe, der sich bloß auf das Herkommen gründet.

ein, daß Recht in der Welt sein müsse, aber er begreift nicht, wie diese Nothwendigkeit ihm seine Freiheit nicht einschränke. *) Die völlige Befolgung der Gesetze des positiven Rechts ist daher auch kein Beweis einer moralischen Gesinnung, denn sie kann aus der Furcht entstehen, dem andern kein Beispiel der Abweichung zu geben. Noch weniger ist aber eine strenge Verwaltung des Rechts von jemand, der die höchste Gewalt hat, ein Beweis seiner Güte. Dies könnte der Teufel selbst sein; denn seinem Interesse widerspräche nur, daß ihm die Andern an Rechten und Macht gleich wären, aber gar nicht, daß alle Andere strenge nach dem Recht gerichtet werden, das ihm beliebt hat, und dessen erster Grundsatz es wäre: daß alle Andere ihm unterworfen wären.

So wie die sittliche Gesinnung im Menschen Statt finden und wirksam sein kann und ist, ohne daß er ihre Kennzeichen deutlich denkt, eben so liegt der Begriff der entgegengesetzten boshaften Gesinnung in ihm, und er sucht ihre Realisirung bei andern unmöglich zu machen, ohne daß er sie deutlich zu bezeichnen weiß. Daher ist er willig, sich einer Gesetzgebung zu unterwerfen, deren Zweck darinn besteht: die Aeußerung der boshaften Gesinnung in Handlungen zu verhindern. Die Furcht vor der Bosheit gewinnt den eigennützigen Trieb für die Maximen der Moral, und die theoretische Vernunft schließt von selbst eine Handlungsweise aus, die, wenn sie von mir einem andern zugestanden würde, mich selbst zu

*) Dies geschieht auch in der That so lange, bis das positive Recht zum natürlichen gereinigt ist.

seinem Sklaven machen müßte, und die ich selbst nicht gänzlich zu realisiren im Stande bin.

Insoferne viele Kirchenväter die Tugenden der Heiden allein aus diesem Gesichtspunkt des consequenten Betragens, das als ein Interesse des eigennützigen Triebes in Verbindung mit der theoretischen Vernunft anzusehen ist, betrachteten, hatten sie recht, sie splendida vitia zu nennen; denn, sie entsprangen nicht aus der moralischen Gesinnung, die um der Pflicht allein willen handelt. Allein sie thaten nicht recht, sie alle bloß aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten.

Ausserdem daß das Ideal der Bosheit die theoretische Vernunft für die praktische gewinnt, und dadurch wenigstens eine Analogie einer moralischen Gesetzgebung bewirkt, die doch geschickt ist, die Menschen einigermaßen in Frieden zu erhalten und ihre Cultur möglich zu machen, zeigt sich dessen Nutzen noch vorzüglich in der ästhetischen Darstellung der Tugend. Insoferne das Laster nur mit Ausschließung aller geselligen Triebe handeln kann, und als einsam, ohne daß es seines Gleichen weder dulden noch von ihnen geduldet werden kann, erscheint, und insofern es entweder Herr von Sklaven oder selbst Sklave sein muß: ist es abscheulich oder niederträchtig. Insoferne es aber seine Zwecke, wegen Mangel an hinlänglicher Macht, immer verfehlen muß, ist es lächerlich. Ohne Ideal der Bosheit wäre die Tugend keiner ästhetischen Darstellung fähig; denn sie selbst, als anspruchlose Befolgung der Pflicht, ist über alle andere ästhetische Ideen erhaben, das absolut Gute und also Unvergleichbare. Für die Einbildungskraft ist also die Tugend in ihrer Erhabenheit nur

darstellbar durch ihr Gegentheil, welches — als Product eines freien Wesens, das sich selbst Maximen giebt, denen es alle einzelne Neigungen aufopfert — gleichfalls erhaben ist, aber nur Ein erhabenes Subject zuläßt, dem die andern alle dienen: während dagegen in dem Ideal der Tugend eine unendliche Menge gleich erhabener Subjecte möglich sind, welche Möglichkeit die Tugend zu dem einzigen erhabenen Gegenstand macht, der die Liebe nicht ausschließt.

Für den Dichter, der es unternimmt, Gott und Teufel zu schildern, ist diese Bemerkung von Wichtigkeit. Denn, wenn er glaubt, Gott durch bloße Schilderung seiner Macht und seiner Größe über den Teufel zu erheben, so wird der Teufel immer das Gefühl des Erhabenen für sich haben; nur dadurch, daß Gott geliebt werden kann, wird das Interesse des ästhetischen Gefühls für ihn größer.

Das Laster in seiner fürchterlichen Beharrlichkeit und Verstockung, ist ein vorzüglicher Gegenstand des Gefühls des Erhabenen; denn dessen Anschauung offenbart eine Kraft in uns, die über allen äußern Zwang erhaben ist, die kein Gesetz zu erkennen braucht, und selbst durch keine ihr ähnliche kann gedemüthigt werden. Tugend hat also, als bloß ästhetisch erhabner Gegenstand, keinen Vorzug vor dem Laster. Aber sie enthält die Möglichkeit, daß so furchtbare Wesen einander lieben können, und daß ein solches Wesen, das nichts bändigen kann, freithätig sich einem Gesetz unterwirft, wodurch es für alle ihm gleiche, die sich diesem Gesetz unterwerfen, ein Gegenstand der Achtung und Liebe wird. Aesthetisch dargestellt, ist die Tugend ein Gegenstand, der durch seine Natur erhaben und durch seine Freiheit schön ist.

II.

Ueber die ersten Gründe des Naturrechts.

Einleitung.

Ich habe in einem Aufsatz (Berl. Monatsschrift, Nov. 1794) eine neue, von der Kantischen verschiedene, zum Gebrauche bequemere Formel des Moralprincips aufgestellt, die sich auf eine neue, von der Seinigen verschiedene Deduction desselben gründet. Diese Deduction ist in kurzem folgende:

Ich nehme im Menschen, als ein allgemeines Factum des Bewußtseins, einen Trieb zur Erkenntniß der Wahrheit an. Nun aber besteht das Wesen der Wahrheit in Allgemeingültigkeit der Vorstellungen. Der Mensch, als vernünftiges (der Erkenntniß der Wahrheit fähiges) Wesen ist also sich eines Triebes zur Allgemeingültigmachung der Vorstellungen bewußt. Ob er nun auch einen Trieb zur Allgemeingültigmachung des Willens habe? kann nicht unmittelbar (da der eigene Wille die-

sem allgemeinen Willen beständig entgegen wirkt) als Factum des Bewußtseins, dargethan werden. Nun ist aber das Moralgesetz, als Factum des Bewußtseins a priori gegeben. Um also seine Möglichkeit nach unumstößlichen Principien zu deduciren, machen wir diesen Trieb allgemeiner, und (da man das Gegentheil nicht beweisen kann) nehmen an, daß der Mensch nicht bloß einen Trieb zur Allgemeingültigmachung seiner Erkenntniß, sondern auch zur Allgemeingültigmachung seines Willens hat. Woraus sich das Moralgesetz begreiflich machen läßt.

Nun gehe ich sogleich zum Naturrechte über, das ich rein, sowohl von der Moral auf der einen, als von dem positiven Rechte auf der andern Seite getrennt, abhandle.

Erklärung des Begriffs.

Das Naturrecht ist die Wissenschaft von den, durch das Moralgesetz a priori bestimmten, nothwendigen und allgemeingültigen scheinbaren Ausnahmen von demselben.

Diese scheinbaren Ausnahmen werden, durch das Moralgesetz, entweder als Bedingungen seines möglichen Gebrauchs, oder als indirecte Folgen aus demselben, bestimmt. Jene sind die, als Grundsätze des Naturrechts, a priori gedachten Naturgesetze (in moralischer Bedeutung); diese aber die, aus diesen Grundsätzen hergeleiteten Lehrsätze des gesammten Naturrechts. Was da-

durch zum Behuf einer Person bestimmt wird, ist ein Natur-Recht für dieselbe.

Die neuern Rechtslehrer erklären das Naturrecht als die Wissenschaft von den äußern Zwangsrechten. Diese Erklärung aber ist blos eine Nominal- und keine Realerklärung; weil man aus derselben nicht die Entstehungsart, ja nicht einmal die Möglichkeit eines solchen Rechtes einsehen kann. Aeußerer Zwang, an sich betrachtet, ist dem Moralgesetz zuwider. Dieses gebietet Allgemeingültigkeit des Willens. Jenes hingegen giebt dem Zwingenden die Befugniß, seinen eigenen Willen, ungeachtet der Wille des zu Zwingenden demselben entgegen ist, in Ausübung zu bringen.

Die von mir gegebene Erklärung hingegen ist allerdings eine Realerklärung, indem sie die Entstehungsart des Naturrechts aus dem Moralgesetze entweder als Bedingung seines möglichen Gebrauchs, oder als indirecte Folge aus demselben angiebt. Das Recht, dasjenige, was noch niemanden zugehört, als Eigenthum in Besitz zu nehmen, ist so wenig eine directe als indirecte Folge aus dem Moralgesetz. Dieses gebietet so wenig dem Cajus, diese Sache in Besitz zu nehmen, als es dem Titius, wenn er sie gleichfalls in Besitz nehmen will, es verbietet, so, daß dadurch dem Cajus auf eine indirecte Art ein Recht entspränge. Aber ein solches Recht ist doch, als Bedingung von dem möglichen Gebrauch des Moralgesetzes, nothwendig. Denn gäbe es ein solches Recht

für Cajus nicht, so könnte auch Titius keine Pflichten in Beziehung auf denselben haben, dieses Recht nicht zu verletzen. Die Moral hätte alsdenn gar keinen Gebrauch. Die Befugniß des Cajus, hierinn seinen eigenen Willen, auch wider den Willen des Titius, durch Hülfe seiner physischen Kräfte, in Ausübung zu bringen, ist also eine, als Bedingung von dem möglichen Gebrauch des Moralgesetzes nothwendige Ausnahme von demselben. Ist hingegen Cajus schon im Besitz der Sache, so hat er die Befugniß, dem Titius, der es für sich in Besitz nehmen will, durch Hülfe seiner physischen Kräfte zu widerstehen; da hingegen dieser, vermöge des Moralgesetzes, jenem nicht widerstehen darf. Hier wird gleichfalls zum Behuf des Cajus eine Ausnahme von dem Moralgesetz gemacht, die aber eine indirecte Folge aus demselben ist. Titius Wille wird directe aus dem Moralgesetz als unrechtmäßig bestimmt, woraus der, diesem entgegengesetzte Wille des Cajus indirecte, als rechtmäßig bestimmt wird.

Obschon meine Erklärung allgemein ist, indem sie die beiden Arten des Naturrechts in sich faßt, so sind diese beiden von einander doch sehr verschieden.

Die erste Art ist zwar, als Bedingung von dem möglichen Gebrauche des Moralgesetzes überhaupt, nothwendig. Sie bestimmt aber nichts positives in Ansehung der als Subjekt dieses Rechtes gegebenen Person. Cajus will ein gewisses Object A in Besitz nehmen. Titius will es gleichfalls für sich in Besitz nehmen. Zufolge des

Moralgesetzes, das Allgemeingültigkeit des Willens fodert, dürfte es also keiner von beiden in Besitz nehmen. Aber eben so wenig dürfte es irgend ein andrer in Besitz nehmen, weil sein Wille beider Willen entgegen ist. Gleichwohl muß es einer derselben in Besitz nehmen können, weil der allgemeine Wille unmöglich sein kann, daß es niemand in Besitz nehmen solle. Ein jeder dieser Willen an sich, ausser der Collision gedacht, ist durch das Moralgesetz, als etwas Positives (moralisch Mögliches) bestimmt. In dieser Collision gedacht aber heben einander ihre (moralischen) Wirkungen wechselseitig auf. Es bleibt mithin hier keine positive moralische Bestimmung (kein positives Recht) übrig. Die Handlung muß also durch etwas ausser dem Moralgesetze liegendes (durch physische Obermacht) auf eine positive Art bestimmt werden. Nach dem Moralgesetze haben alle ein gleiches Recht auf die Besitznehmung der Sache, d. h. keiner derselben thut unrecht, wenn er es in Besitz nehmen will. Aber eben darum hat keiner derselben ein entscheidendes Recht vor dem andern. Physische Stärke muß also hier entscheiden.

Die zweite Art hingegen bestimmt in der That ein positives, in Beziehung auf das Subject, moralisch entscheidendes Recht. Cajus hat nach der ersten Art des Naturrechts das Object A in Besitz genommen. Da nun Titius zur Zeit noch seinen Willen, es in Besitz zu nehmen, nicht geäußert hatte, so konnte der Wille des Cajus als allgemeingültig, folglich moralisch möglich gedacht werden. Jetzt aber will Titius dieses Object für sich in Besitz nehmen. Da nun diesem Willen der rechtmäßige Wille des Cajus entgegen

ist, so ist der Wille des Titius unrechtmäßig, folglich moralisch unmöglich: Cajus hat also ein, durch das Moralgesetz bestimmtes positives Recht, dem Titius, mit Hülfe physischer Kräfte, zu widerstehen, und Titius eine positive Pflicht, dem Cajus nicht zu widerstehen. Titius Wille, dem Cajus zu widerstehen, ist, moralisch betrachtet, ein Minus. Folglich der, diesem entgegengesetzten Wille des Cajus ein Minus Minus (Negation einer Negation) welches immer etwas Positives ist.

Gesetzt aber beide wollen zugleich eben dieselbe Sache in Besitz nehmen, so ist, wie schon bemerkt worden, der Wille eines jeden legal; ein jeder hat also ein gleiches negatives Recht (nicht Unrecht) auf diese Sache; physische Stärke muß also hier deren Besitz entscheiden.

Laßt uns nun setzen, diese entscheide für Cajus, so behaupte ich, daß, im Naturstande, Titius, bei veränderten Umständen, und zunehmender physischer Stärke, dieses Recht dem Cajus aufs neue streitig machen kann, weil physische Stärke etwas zufälliges, dem Moralgesetze fremdartiges ist, das mit den Umständen sich verändern, heute für Cajus und morgen für Titius entscheiden kann. Der Stärkere hat dadurch keinen Zuwachs seines Rechts, so wie der Schwächere keine Abnahme desselben erhalten. Die Entscheidung betrifft bloß den gegenwärtigen Genuß der Sache. Soll aber die Entscheidung eine Entscheidung des Rechts sein, so müssen die streitenden Parteien hierüber eine Convention treffen. — Dies wird in der Folge näher erörtert werden.

Die Moral, so wie das Naturrecht, haben den Willen eines vernünftig-sinnlichen Wesens zum Gegenstand. Nur daß die Moral bloß das Vernünftige, allen vernünftigen Wesen gemeinschaftliche; das Naturrecht aber das sinnliche Individuelle dieses Willens betrachtet, das als Bedingung der möglichen Darstellung von jenem, demselben vorausgesetzt, und unter seine Gesetze subsumirt werden muß.

Eintheilung des Naturrechts.

Der Form der Modalität nach.

Es giebt dreierlei Arten von Naturrecht: 1) ein apodiktisches 2) assertorisches, und 3) problematisches Recht. Das Recht für das eine Subject, welches indirecte aus dem Moralgesetz, durch eine Pflicht für das andere Subject bestimmt wird, ist ein apodiktisches. Das Recht, das ohne eine solche Pflicht, bloß durch den wirklichen Willen des Subjects, bestimmt wird, ist ein assertorisches. Dasjenige aber, das durch physische Stärke bestimmt werden muß, ist ein problematisches Recht.

Ich habe das Recht, von meinem Schuldner die Schuld abzufodern, weil dieser verpflichtet ist, sie zu bezahlen. Dies ist also ein apodiktisches Recht, weil demselben eine moralische Nothwendigkeit zum Grunde liegt. Ich habe das Recht, mich einer Sache, die noch niemanden gehört, zu meinem Gebrauche zu bemächtigen, bloß weil ich

es will, und kein anderer sie zu seinem Gebrauche verlangt. Dies ist ein assertorisches Recht, indem es bloß die Wirklichkeit meines Willens voraussetzt. Ich habe das Recht, etwas, was noch niemanden gehört, mir zuzueignen, obschon auch ein anderer dasselbe sich zueignen will. Dieses Recht ist problematisch, weil diese beiden einander entgegengesetzten Willen gleich (moralisch) möglich, aber aus eben dem Grunde keiner derselben mit Ausschließung des andern, moralisch wirklich sein kann. Aus diesen dreien Begriffen des Naturrechts folgen unmittelbar dreierlei Grundsätze desselben, welche dreierlei Abtheilungen des Naturrechts unter sich begreifen.

Grundsatz des apodiktischen Naturrechts.

Wenn der Wille des Cajus nicht nur als allgemeingültig gedacht werden kann (indem noch kein anderer einen, diesem entgegengesetzten Willen geäußert hat) sondern auch (indem kein anderer einen, diesem entgegengesetzten Willen äußern darf) als allgemeingültig gedacht werden muß; der Wille des Titius aber diesem Willen entgegen, und folglich nicht allgemeingültig ist: so hat Cajus das Recht, seinen Willen, auch wider den Willen des Titius, in Ausübung zu bringen.

Grundsatz des assertorischen Naturrechts.

Wenn Cajus seinen Willen geäußert hat, ein Object als Mittel zu seinen beliebigen Zwecken zu gebrauchen, und kein

anderer ausser ihm einen gleichen, und folglich (unter Voraussetzung, daß nur Einer dieses Object gebrauchen kann) diesem entgegengesetzten Willen, dieses Object als Mittel zu seinen beliebigen Zwecken zu gebrauchen, geäußert hat; so kann der Wille des Cajus als allgemeingültig gedacht werden, und er hat das Recht, diesen Willen, auch wider den nachher geäußerten, diesem entgegengesetzten Willen eines jeden andern in Ausübung zu bringen.

Grundsatz des problematischen Naturrechts.

Wenn sowohl Cajus als Titius zugleich den Willen äußern, ein Object als Mittel zu ihren beliebigen Zwecken zu gebrauchen: so hat ein jeder das Recht, seinen Willen, auch wider den, diesem entgegengesetzten Willen des andern, in Ausübung zu bringen.

Die Aeußerung des Willens, etwas als Mittel zu beliebigen Zwecken ausschließend zu gebrauchen und als Eigenthum zu behalten, braucht nicht ausdrücklich geschehen zu sein, sondern sie kann auch in gewissen Fällen stillschweigend vorausgesetzt werden.

Niemand, z. B. braucht erst ausdrücklich zu äußern, daß er seine Gliedmaßen, Organe, Kräfte u. s. w. mit Ausschließung anderer für sich brauchen will. Er hat daher das Recht, dem Willen eines jeden zu widerstehen, der diesem seinem Willen entgegen ist.

Neue Eintheilung des Zwangsrechtes nach den verschiedenen Arten des Zwangs.

Das Zwangsrecht kann eingetheilt werden a) in das Recht, allen unrechtmäßigen Angriffen durch Hülfe physischer Kräfte zu widerstehen, ohne den Angreifer selbst anzugreifen; b) das Recht, einem unrechtmäßigen Angriff dadurch zu widerstehen, daß man den Angreifer selbst angreift; c) das Recht, einem so wenig rechtmäßigen als unrechtmäßigen, sondern bloß legalen Angriff zu widerstehen. — Wir wollen diese dreierlei Arten des Zwangsrechtes ihrer Ordnung nach einzeln betrachten.

Es ist erlaubt, sich auf eine solche Art zu vertheidigen, daß man bloß dem unrechtmäßigen Angreifer widersteht, ohne ihm selbst ein Uebel zuzufügen.

Beweis. Wer auf eine unrechtmäßige Art einen andern angreift, handelt dem Moralprincip zuwider, weil der Wille des Anzugreifenden dem Willen des Angreifenden entgegen, folglich dieser nicht allgemeingültig ist. Der Angreifende hebt also die, durchs Moralgesetz bestimmte Gemeinschaft des Willens (in Beziehung auf die dadurch bestimmte Wechselwirkung auf einander) auf. Der Anzugreifende ist mithin dadurch von der, durchs Moralgesetz bestimmten Bedingung der Uebereinstimmung seines Willens mit dem Willen des Angreifers, freigesprochen, und er darf also, durch Hülfe seiner physischen Kräfte, dem Willen von diesem widerstehen.

Dieser Beweis gilt für die beiden ersten Fälle. Denn, wenn Cajus unrechtmäßig den Titius angreift, so hat dieser

das Recht, der Handlung von jenem zu widerstehen, durch alle mögliche Mittel die er in Händen hat. Ist nun ein Gegenangriff auf das Eigenthum oder selbst die Person des Angreifers das sicherste Mittel dazu, so kann der Anzugreifende sich dessen mit allem Rechte bedienen. Die Beurtheilung aber: ob dieses das sicherste Mittel dazu sei, und ob es nicht vielleicht ein anderes Mittel gebe, dem Angriff zu widerstehen, ohne selbst anzugreifen, gehört für den Anzugreifenden.

Ueber das Nothrecht.

Wenn eine Handlung sowohl, als die ihr entgegengesetzte Handlung (die Unterlassung derselben) wider das Moralgesetz laufen muß, so hat das Subject die Freiheit, zwischen beiden, einander entgegengesetzten, dem Moralgesetze zuwiderlaufenden Handlungen zu wählen. Dies ist das sogenannte Nothrecht.

Die Naturrechtslehrer sprechen vom Nothrechte als von einem Rechte, im Fall der physischen Noth, wider das Moralgesetz handeln zu dürfen. Sie verstehen also unter Noth einen physischen unwiderstehlichen Trieb, z. B. das Leben zu erhalten. Dies ist aber unrichtig. Das Moralgesetz ist ein kategorischer Imperativ, dem in keinem Falle zuwider gehandelt werden darf, die physische Noth mag auch noch so groß sein. Nach meiner Erklärung hingegen ist Nothrecht ein Recht, im Fall die moralische Nöthi-

gung sich selbst aufhebt, und also zwei einander entgegenge-setzte Handlungen moralisch möglich d. h. legal macht, zwischen beiden entgegengesetzten Handlungen zu wählen. Man übt also bloß aus dem Grunde eine unmoralische Handlung aus, weil die ihr entgegengesetzte Handlung gleichfalls unmoralisch sein würde, eine derselben aber doch ausgeübt werden muß. Z. B. Cajus und Titius bemächtigen sich im Schiffbruch eines Brets, das nur Einen tragen kann: so hat ein jeder derselben das Recht, das Bret durch Hülfe seiner physischen Kräfte zu seiner eigenen Rettung zu gebrauchen, und den andern davon zurück zu halten, sollte dies auch nicht anders als dadurch geschehen können, daß er den andern mit Gewalt ins Wasser stieße; weil hier das Moralgesetz sich selbst aufhebt. Cajus darf den Titius nicht ins Wasser stoßen, weil dieser Wille des Cajus, indem er dem Willen des Titius entgegen ist, nicht als allgemeingültig gedacht werden kann. Titius darf aus demselben Grunde eben so wenig den Cajus ins Wasser stoßen. Was soll nun zufolge des Moralgesetzes, geschehen? Etwan, daß beide zugleich ertrinken? Kann dieser Wille allgemeingültig sein? Allgemeingültig heißt (in Beziehung auf die Personen) das, was beide wollen. Hier aber wird es gerade dasjenige sein, was beide nicht wollen, weil ein jeder derselben sein Leben erhalten will. *)

*) Der brave Puffendorf, der (L. II, Cap. VI.) dieses Beispiel anführt, läßt die Frage unentschieden. Der strenge Kantianer, Hr. Heydenreich hingegen (System des Naturrechts, S. 202.) entscheidet ganz positiv für das Negative: daß es nämlich in diesem Falle nicht erlaubt sei

Ueber das Eigenthumsrecht.

Ein jeder Mensch hat das Recht, eine Sache, die nur Einer gebrauchen kann, zu seinem eignen Gebrauche mit Ausschließung anderer zu wollen, unter der Bedingung, daß nicht ein anderer schon vorher geäußert hat, daß er es zu seinem Gebrauche haben will.

Das dem (als Eigenthum) Besitzen vorhergehende Ergreifen ist nicht als ein wesentlicher Bestandtheil des Eigenthumsrechts anzusehen, sondern bloß als eine besondere Art, den Willen zu äußern, an deren Statt auch jede andere Art substituirt werden kann. *)

zu seiner Rettung, den andern ins Wasser zu stoßen, und dies aus dem Grunde, weil Kant einmal gesagt hat: der Mensch muß immer als Zweck, nie bloß als Mittel behandelt werden. — Aber ich sehe nicht ein, wie er dies mit dem ersten kantischen Grundsatz aller Moralität in Uebereinstimmung bringen kann. Ist eine solche Maxime zur Gesetzgebung tauglich? Kann ein Mensch wollen, daß die Maxime —: im Falle von zweien entweder nur der eine sein Leben retten könnte, oder alle beide umkommen müßten, das letztere zu wählen — ein allgemeines Gesetz sei?

*) Wenn daher Nunnez Balboa am Ufer des Südmeers im Namen der Spanischen Krone, vom Südmeere und dem ganzen südlichen Amerika Besitz nimmt, so thut er hierinn ganz recht. Denn da dieser Welttheil noch von niemanden in Besitz genommen worden ist, so ist die Aeußerung des Willens, denselben in Besitz zu nehmen, rechtmäßig. Nach dieser Aeußerung aber kann kein anderer denselben auf eine rechtmäßige Art in Besitz nehmen. „Aber, sagt Rousseau (Contrat social L. I, cap. IX.)" auf diese Art konnte der

Das **Eigenthumsrecht** ist nicht nur ein durch das Moralgesetz bestimmtes Recht an sich, sondern auch eine **Bedingung des moralischen Rechts**, und gilt also **vor aller Convention**, auch im **Naturstande**.

Gäbe es kein Eigenthum, d. h. etwas, das durch die bloße Aeußerung des Willens bestimmt wird, so könnte es bloß eine **negative**, nicht aber eine **positive** Allgemeingültigkeit des Willens geben. Da nun aber die ganze Moral auf der positiven Allgemeingültigkeit des Willens beruht, so sieht man hieraus, wie das **Eigenthumsrecht** als nothwendige Bedingung der ganzen Moral gedacht werden muß. Daß ich mich an dem Eigenthum eines andern nicht vergreifen darf, und dieser also das Rëcht hat, mir einen solchen Eingriff zu verwehren, setzt schon bei diesem das Recht, ein Eigenthum zu erwerben, voraus.

Convention (Vertrag).

Erklärung. Convention ist eine wechselseitige übereinstimmige Willenserklärung zwischen verschiedenen Personen. Im engern Sinne ist Convention eine wechselseitige Willenserklärung zwischen verschiedenen Personen, ihre Rechte mit einander zu vertauschen. In der ersten Bedeutung ist nicht nur tauschen, kaufen und verkaufen, sondern auch schenken, eine Convention. In der zweiten aber,

König von Spanien, aus seinem Kabinet, von der ganzen (noch unbesessenen) Welt Besitz nehmen?" Hierauf antworte ich: allerdings **konnte** er es, und ein anderer könnte es gleichfalls, wennn er es **wollte**. Wozu würde aber diese Besitznehmung nutzen, da man so viel unmöglich besitzen kann?

kann das letzte nicht Convention heißen; weil beim Schenken kein Tausch der Rechte anzutreffen ist.

1. Lehrsatz. Eine Convention muß entweder durch eine andere Convention zwischen denselben Personen aufgehoben, oder in Erfüllung gebracht werden.

Beweis. Eine Convention ist die Aeußerung des, den übereinkommenden Personen gemeinschaftlichen Willens. Da nun dieser gemeinschaftliche Wille keinem rechtmäßigen Willen irgend eines dritten entgegen ist, so ist er allgemeingültig, folglich rechtmäßig. Er kann also nicht einseitig, durch die Aeußerung des veränderten Willens der einen Person, aufgehoben werden, weil dieser Wille, da er dem rechtmäßigen Willen der andern Person entgegen ist, nicht allgemeingültig, folglich nicht rechtmäßig sein kann. Die Convention muß also entweder durch eine andere Convention zwischen eben denselben Personen aufgehoben, oder in Erfüllung gebracht werden. *)

*) Ein neuer, mir unbekannter, sehr scharfsinniger Schriftsteller sucht (Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution S. 118 — 119) die Gültigkeit der Verträge aus dem Grunde zu vernichten, weil ein Mensch sich zu etwas, was nicht durch das Moralgesetz bestimmt ist, nur durch seinen Willen verbindlich machen kann. Nun aber hat kein Mensch ein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit eines andern, obschon dieser dazu in seinem Gewissen verpflichtet ist. Wenn also der eine von den beiden Contrahirenden lügen



2. Lehrsatz. Ein auf die Zukunft gethanes Versprechen muß entweder durch Einstimmung beider Personen aufgehoben, oder in Erfüllung gebracht werden.

Beweis. Wenn Cajus zu Titius sagt: ich will dir morgen dieses oder jenes schenken, so kann dies keine andere Bedeutung haben, als: ich schenke dir dieses oder jenes gleich, unter der Bedingung, daß du es erst morgen in Besitz nehmen, oder nach deinem Willen gebrauchen sollst. Denn was soll es sonst heißen? Es kann nicht heißen: ich werde (morgen) wollen schenken; denn woher kann er es mit Gewiß-

und sein Versprechen nicht halten will, so ist hier gar kein Vertrag. Erfüllt nun der andere sein Versprechen, so kann er bloß jenen zur Wiedererstattung und Schadloshaltung, keinesweges aber zur Erfüllung seines Versprechens, das er nie hatte erfüllen wollen, zwingen. — Da aber dieser Verfasser eingesteht, daß derjenige, der lügt, nicht zu lügen in seinem Gewissen verpflichtet ist, so hat der andere allerdings ein vollkommenes Recht, ihn zu zwingen. Nun kann freilich dieses Zwingen nicht unmittelbar geschehen; (man kann niemanden zwingen, daß er sein Versprechen zu halten wollen soll, weil man nicht wissen kann, ob er es will, oder nicht). Zwingen bezieht sich aber auch nicht unmittelbar auf den Willen, sondern bloß auf das, was dadurch bestimmt wird. Derjenige also, der sein Versprechen halten will, kann daher mit Recht den andern, der das seinige nicht halten will, dadurch zwingen, daß er die Wirkung von dessen unmoralischem lügenhaften Willen durch eine ihr entgegengesetzte Wirkung aufhebt. Dies kann sogar, ob es zwar nicht nöthig ist, selbst in der Formel des Vertrags angebracht werden: „Ich will dir mein Recht übertragen, unter der Bedingung, daß du mir dein Recht übertragen willst, so daß unsere beiderseitige Aeußerung des Willens für den Willen selbst gelten soll"; wodurch alle Ausflucht benommen wird.

heit vorhersehen? Es kann auch nicht heißen: ich will (morgen) wollen schenken; denn dies ist ungereimt. Man will handeln, man kann aber nicht wollen wollen. Soll es heißen: wenn die Motiven, die ich jetzt habe, dir zu schenken, bis morgen unverändert bleiben werden, so werde ich dir morgen schenken: so müßte er sich nicht kategorisch, sondern hypothetisch, mit Ausdruck der Bedingung, so äußern: Wenn — so —; oder, ohne die Bedingung bestimmt auszudrücken: vielleicht werde ich dir morgen schenken. Es kann also keine andere Bedeutung, als die erste haben. Die versprochne Sache ist gleich nach dem Versprechen das Eigenthum des Titius, obschon er erst morgen sie gebrauchen darf. Diese Convention muß also, wie eine jede andere, entweder durch Einstimmung beider Personen aufgehoben, oder in Erfüllung gebracht werden.

3. Lehrsatz. Wenn Cajus dem Titius ein Ding A und Titius dem Cajus ein Ding B versprochen hat, ohne daß das eine Versprechen zur Bedingung des andern gemacht worden ist, so muß, wenn auch einer derselben sein Versprechen nicht halten will, dennoch der andre sein Versprechen halten. Ist hingegen das eine Versprechen Bedingung des andern, so braucht der eine sein Versprechen nicht zu halten, wenn der andere das Seinige nicht halten will.

Beweis. Ein Unrecht rechtfertigt nicht ein anderes Unrecht. Derjenige, der Unrecht thut, trennt nur in Rücksicht auf diese Handlung seinen Willen von dem Willen desjenigen, dem er dieses Unrecht thut. Dieser hat also bloß

in Rücksicht auf diese Handlung ein Zwangsrecht d. h. ein Recht, seinen Willen von dem Willen des andern zu trennen, nicht aber in Rücksicht auf irgend eine andere Handlung. Cajus hat dem Titius, und dieser wiederum jenem etwas, ohne daß das eine Versprechen Bedingung des andern war, versprochen. Sie sind beide verpflichtet, ihr wechselseitiges Versprechen in Erfüllung zu bringen. Cajus will sein Versprechen nicht halten; er handelt also hierinn unmoralisch, und Titius hat das Recht, seinem Willen hierinn zu widerstehen, d. h. ihn zu dieser Handlung zu zwingen. Titius ist aber deswegen noch nicht berechtigt, sein Versprechen, das er dem Cajus gethan hat, gleichfalls nicht zu halten: weil, in Ansehung dieses Versprechens, der Wille des Cajus rechtmäßig ist, von dem sich Titius Wille nicht trennen darf.

Da nun beide wechselseitig auf einander ein Zwangsrecht haben, das sich auf eben dasselbe Object bezieht; (Cajus hat das Recht, den Titius zur Erfüllung seines Versprechens zu zwingen, und Titius hat das Recht, dem Zwang des Cajus zu widerstehen): so heben sich ihre Rechte auf einander auf. Titius kann also allen Zwang gebrauchen, nur nicht den, durch Vorenthaltung des Rechts, das Cajus hat, diesen zur Erfüllung seines Versprechens zu zwingen.

Ist hingegen das eine Versprechen zur Bedingung des andern gemacht, so hat hier, im Falle daß Cajus sein Versprechen nicht halten will, Titius gar nichts versprochen. Er braucht also in diesem Falle nichts zu halten.

4. Lehrsatz. Eine Convention ist auch in dem Falle gültig, wenn die Handlung, worauf sie sich bezieht, unrechtmäßig ist.

Wenn z. B. zwei oder mehrere Personen mit einander übereinkommen, auf Straßenraub auszugehen, so ist die Bestimmung des Willens einer jeden derselben zu dieser Handlung schon an sich, ohne diese Convention, unrechtmäßig. Diese Convention fügt zu der Unrechtmäßigkeit der Handlung an sich nichts hinzu, sie ist also formell — abstrahirt von dem Inhalte der Handlung — rechtmäßig. Eine jede der mit einander convenirenden Personen hat also vermöge dieser Convention auf die andere ein Zwangsrecht; obschon die beraubte Person auf die ganze Gesellschaft gleichfalls ein Zwangsrecht behält. *)

*) Es kann auch umgekehrt einen Fall geben, wo die Handlung an sich rechtmäßig, die Convention hierüber aber unrechtmäßig, und folglich ungültig sein kann. Von dieser Art ist ein verabredeter oder stillschweigender Vertrag über Religionsmeinungen und Gebräuche. Es kann immer irgend ein Religionssystem wahr, seine Glaubenslehren mit der Vernunft übereinstimmig, und seine Ceremonien und Gebräuche seinem Zwecke gemäß sein, so ist doch ein jeder Vertrag hierüber der Vernunft zuwider, und also ungültig, weil es hier nicht auf die bloße objective Wahrheit, sondern zugleich auf die Ueberzeugung des Subjects ankömmt, welche immer individuel und veränderlich ist: das, wovon ich jetzt überzeugt bin, kann ich nachher bezweifeln, oder gar mich vom Gegentheil überzeugen. Wie kann ich also mit jemanden einen Vertrag schließen, immer davon überzeugt zu sein, wovon wir beide jetzt überzeugt sind?

Verhältniß des Naturrechts zur Moral.

Die Formeln der Moral sind 1. (Verbot) Du darfst nicht wollen, wenn dein Wille nicht als allgemeingültig gedacht werden kann. 2. (Befugniß) Du darfst wollen, wenn dein Wille als allgemeingültig gedacht werden kann. 3. (Nothwendigkeit dieser Befugniß) Du mußt wollen dürfen, wenn dein Wille als allgemeingültig gedacht werden kann.

Die Formeln des Naturrechts sind 1) (Befugniß): du darfst, in gewissen Fällen, wollen, wenn schon dein Wille, dem Anschein nach, nicht als allgemeingültig gedacht werden kann. 2) (Nothwendigkeit dieser Befugniß): du mußt in gewissen Fällen wollen dürfen, wenn schon dein Wille, dem Anschein nach, nicht als allgemeingültig gedacht werden kann.

Der Unterschied zwischen der Nothwendigkeit der Befugniß im Naturrecht von der Nothwendigkeit der Befugniß in der Moral besteht darinn, daß jene als Bedingung von der Möglichkeit des Moralgesetzes an sich, diese aber als Bedingung seines möglichen Gebrauchs, gedacht wird. Ich will mich hierüber näher erklären.

Die Grundformel der Moral ist: kein vernünftiges Wesen darf wollen, wenn sein Wille nicht (für ein jedes andere vernünftige Wesen) als allgemeingültig gedacht werden kann. Da diese Formel einen hypothetischen Satz ausdrückt, so folgt daraus die zweite Formel, mit veränderter Bedingung unmittelbar; aber diese Formel ist, eigentlich zu reden, kein neuer Satz. Da-

durch wird nur so viel gesagt: was nicht die Bedingung des ersten Satzes hat, von dem gilt auch dieser Satz nicht, weil dieser Satz nur unter dieser Bedingung gilt. Die dritte Formel enthält einen neuen Satz: Ein vernünftiges Wesen hat auf eine nothwendige Art die Befugniß, zu wollen, wenn sein Wille als allgemeingültig gedacht werden kann; weil ohne eine solche Befugniß das Moralprincip nicht denkbar ist. Wenn ich nicht wollen darf, was für irgend ein vernünftiges Wesen (das das Gegentheil will) nicht gültig sein kann, so muß dieses (das Gegentheil) wollen dürfen; oder wenn wir beide nicht wollen dürfen, so muß doch ein drittes (das Gegentheil von uns beiden) wollen dürfen. Mein Wille kann bloß darum nicht als allgemeingültig gedacht werden, weil der demselben vorhergegangene entgegengesetzte Wille als allgemeingültig gedacht werden kann. Sollte dieser auch nicht als allgemeingültig gedacht werden können, so müßte noch ein dritter beiden entgegengesetzter Wille vorausgesetzt werden. Dieses kann aber nicht ins Unendliche gehen. Man muß also zuletzt auf einen Willen kommen, der nicht erst durch Vergleichung mit irgend einem vorhergehenden Willen, sondern an sich als allgemeingültig gedacht werden kann. Die der Moral zum Grund liegende Uebereinstimmung des Willens eines vernünftigen Wesens mit dem Willen eines jeden andern vernünftigen Wesens setzt den Willen irgend eines vernünftigen Wesens, als Factum voraus.

Die erste Formel des Naturrechts ist: Ein vernünftiges Wesen darf in gewissen Fällen, auch wider den Willen eines andern vernünftigen Wesens, seinen Willen in Ausübung bringen.

Diese gewissen Fälle sind 1) Wenn dieses andere vernünftige Wesen nicht das Gegentheil wollen darf, sondern zur Uebereinstimmung mit dem ersten verpflichtet ist. Der Gläubiger z. B. darf wollen, daß der Schuldner seine Schuld abtragen soll. 2) Wenn auch dieses vernünftige Wesen das Gegentheil von Jenem wollen darf, so daß keines von beiden zur Uebereinstimmung mit dem andern verpflichtet ist. Cajus und Titius z. B. dürfen zugleich etwas (das noch niemanden gehört und nur von Einem gebraucht werden kann) in Besitz nehmen wollen.

Die erste Formel zerfällt in die ersten beiden Grundsätze; die zweite aber macht den dritten Grundsatz des Naturrechts aus.

Die ersten beiden Grundsätze sind eben die Grundsätze der Moral, und werden, bloß in Rücksicht der anscheinenden Ausnahmen von dem Moralgesetze, Grundsätze des Naturrechts. Abstrahirt von dieser Rücksicht, sind sie Bedingungen von der Möglichkeit der Moral an sich (Realität ihres Gesetzes). Durch den dritten Grundsatz hingegen soll etwas bestimmt werden, was das Moralgesetz, bei seiner Möglichkeit an sich, unbestimmt läßt, und doch soll er die Kraft eines Moralgesetzes haben.

Worauf mag nun diese Kraft beruhen? Auf nichts anderm, als auf der möglichen Anwendbarkeit des Moralgesetzes auf solche Fälle, die sonst unter dasselbe nicht subsumirt werden konnten.

Ich darf das, durch eine rechtmäßige Aeußerung des Willens eines andern erworbene Eigenthum nicht angreifen; weil mein Wille in diesem Falle, indem er dem Willen dieses andern entgegen ist, nicht allgemeingültig sein kann. Dieser andere aber durfte es auf eine rechtmäßige Art erwerben wollen, weil es sonst nicht möglich wäre, daß ich es nicht dürfen sollte. So weit geht die Bestimmung des Moralgesetzes.

Wie aber, wenn ich und ein anderer zugleich ein Objekt A, das noch niemanden als Eigenthum gehört, indem noch niemand seinen Willen darüber geäußert hat, als Eigenthum erwerben wollen? Ist dieses Wollen nun rechtmäßig, oder nicht? Hier kann das Moralgesetz nichts entscheiden. Mein Wille ist nicht rechtmäßig, weil er dem Willen des andern, der gleichfalls nicht unrechtmäßig ist, entgegengesetzt ist, folglich nicht allgemeingültig sein kann. Aber eben so wenig ist er unrechtmäßig, indem der Wille des andern gleichfalls (da er dem Meinigen entgegen ist) nicht allgemeingültig sein kann. Hier muß also nothwendig etwas außer dem Moralgesetze entscheiden; nämlich, nach Naturgesetzen wirkende physische Kräfte. Dieses muß aber dennoch die Kraft eines Moralgesetzes haben. Denn nachdem wir beide unsern Willen darüber schon geäußert haben, darf, dem Moralgesetze zufolge, kein dritter es als Eigenthum erwerben; indem sein Wille dem Willen eines jeden von uns (der, in Ansehung seiner, rechtmäßig ist) entgegengesetzt ist, folglich nicht allgemeingültig, und also auch nicht rechtmäßig sein kann. Wenn wir nun beide

uns um dasselbe gleichfalls nicht sollen bewerben dürfen, so müßte dieses als allgemeingültiger Wille gedacht werden können. Dies ist aber unmöglich, denn wie kann der Wille eines jeden vernünftigen Wesens das sein, was gerade dem Willen eines jeden entgegen ist? nämlich das Object, das ein jeder, der sich um dasselbe bewirbt, haben will, zugleich nicht haben zu wollen? — Das Moralgesetz giebt also dadurch, daß es einem jeden Dritten die Bewerbung um dieses Object verbietet, einem (obzwar unbestimmt welchem) von uns ein Recht darauf. Dieses Recht würde aber ohne die Entscheidung durch etwas außer dem Moralgesetze, keinen Gebrauch haben. Diese Entscheidung ist also, in diesem Falle, der eigentlich zum Naturrechte gehört, nothwendige Bedingung von dem möglichen Gebrauche des Moralgesetzes.

Da aber die physische Obermacht bloß für den gegenwärtigen Gebrauch entscheiden, keineswegs aber, wie das moralische Recht, eine unveränderliche Gültigkeit begründen kann; so daß der gegenwärtig Schwächere immer das Recht behält, wenn er in der Folge an Kräften zugenommen hätte, diese Stärke gegen den, der sich zuerst in Besitz der streitigen Sache gesetzt hatte, zu gebrauchen, und ihm dieselbe zu entreißen: so müssen sie, um die Entscheidung moralisch und unabänderlich zu machen, durch eine Convention ein anderes Entscheidungsmittel unter sich verabreden. Zu einer solchen Convention sind sie moralisch befugt, und, ist sie einmal getroffen, so sind sie moralisch verpflichtet, dieselbe zu halten. Das Entschei-

bungsmittel an sich mag immerhin etwas willkürliches sein, z. B. zu einem Ziele schießen, losen u. d. gl. so ist doch die Entscheidung, vermöge der Convention, moralisch unabänderlich.

Grund des Eigenthumsrechts.

Ich will etwas, das noch niemanden als Eigenthum gehört, für die Zukunft zu meinem Gebrauche haben, mit Ausschließung eines jeden andern, der nachher es zu seinem Gebrauche würde haben wollen. Mein Wille kann für jetzt (da noch niemand einen, diesem Willen entgegengesetzten Willen geäußert hat) als allgemeingültig gedacht werden. Er ist folglich rechtmäßig. Wenn aber nachher ein anderer diese Sache wider meinen rechtmäßigen Willen gebrauchen will, so ist sein Wille nicht allgemeingültig, folglich unrechtmäßig. Ich habe also das Recht, seinem Willen zu widerstehen, und die Sache als mein Eigenthum zu behaupten.

Eigenthum bedeutet die moralische Befugniß, eine Sache ausschließend zu gebrauchen; Besitz aber die physische Möglichkeit, dieselbe ausschließend zu gebrauchen. Eigenthum und Besitz sind nicht immer mit einander verknüpft. So haben z. B. gewisse Monarchen gewisse Länder als Eigenthum, die andere im Besitz haben.

Die Frage: ob derjenige, der etwas als Eigenthum haben will, es durch Zeichen äußern müsse? kann auf fol-

gende Weise entschieden werden. So lange er es nicht durch Zeichen äußert, ist niemand verpflichtet, einen Willen, der ihm noch unbekannt ist, zu respectiren. Ein jeder hat also mit ihm ein gleiches Recht auf die Sache. Ein solcher Zustand ist ein beständiges Ergreifen, wozu ein jeder Recht hat. Aber sobald er seinen Willen bekannt macht, so ist ein jeder verpflichtet, es als fremdes Eigenthum zu betrachten; er hat keine fernere Ergreifung nöthig, sondern ist, vermöge der ersten Ergreifung, mit dem Willen es als Eigenthum zu behalten, befugt, einem jeden, der es für sich ergreifen will, zu widerstehen. Sobald aber der, welcher etwas als Eigenthum haben will, diesen seinen Willen durch Zeichen geäußert hat, braucht er nicht mehr die Besitznehmung durch Zeichen zu äußern, weil das Eigenthumsrecht bloß von der rechtmäßigen Aeußerung des Willens, aber keinesweges von der Besitznehmung abhängt. Die Besitznehmung ist nur die natürlichste Art, den Willen zu bezeichnen.

Lehrsatz. Wenn jemand dem andern sein Eigenthum raubt, oder es sonst beschädigt, so kann dieser jenen zum Ersatz, oder zur Wiedergabe des Eigenthums (wenn es noch unverändert ist), aber auch nicht zu etwas mehr, als dazu, zwingen.

Beweis. Derjenige, der dem andern sein Eigenthum raubt, oder sonst beschädigt, handelt, da sein Wille dem rechtmäßigen Willen des Eigenthümers entgegen ist, un-

rechtmäßig. Dieser ist also befugt, in wie weit sich diese unrechtmäßige Handlung erstreckt, seinen Willen auch von dem Willen jenes andern zu trennen, und dagegen wieder von demselben entweder das Eigenthum selbst, wenn es noch unverändert ist, oder dessen Ersatz zu erzwingen. Welches das Erste war.

Da aber die Befugniß zur Willenstrennung nur so weit, als der Grund derselben, nämlich die unrechtmäßige Handlung, sich erstrecken kann; indem eine unrechtmäßige Handlung nur zur Aufhebung derselben, nicht aber zu einer andern unrechtmäßigen Handlung berechtigen kann: so ist der Eigenthümer zu nichts mehr berechtigt, als die Wiedergabe seines Eigenthums, oder einen Ersatz desselben zu erzwingen. Welches das Zweite war.

Grund der Gültigkeit der Testamente.

Ein jeder Eigenthümer hat das Recht, über sein Eigenthum nach Belieben zu disponiren; er kann dasselbe jemanden schenken, mit der Bedingung, daß dieser erst nach einer bestimmten Zeit davon Besitz nehmen solle. In diesem Falle wird das Eigenthum, gleich nach Erklärung des Willens, von seinem ersten Besitzer auf denjenigen, an welchen diese Schenkung geschieht, übertragen, obschon dieser es nicht eher in Besitz nehmen darf, bis die bestimmte Zeit verflossen ist. Alsdann aber braucht man keine neue Willenserkälrung von Seiten des Gebers: ja sogar eine der vorigen entgegengesetzte Willenserklärung würde ungültig sein.

Eben so ist es mit den Testamenten beschaffen. Hätte der Testator in Ansehung der Besitznehmung eine neue Willenserklärung nöthig, so könnte kein Testament rechtsgültig sein, weil der Testator, nachdem er mit Tod abgegangen ist, keine neue Wilenserklärung in Ansehung der Besitznehmung thun kann. Dies ist aber, wie schon bemerkt worden, nicht nöthig.

Der Eigenthümer hat also allerdings das Recht, sein Eigenthum durch ein Testament einem andern zu übertragen; und sobald als jener gestorben ist, hat dieser das Recht, sein Eigenthum in Besitz zu nehmen.

Hat aber der Testator sich vorbehalten, seinen Willen nach Belieben zu ändern, und das Testament nur in dem Falle, daß er denselben vor seinem Tode nicht ändern würde, gelten zu lassen: so wird das Eigenthum sogleich mit der Befugniß, es in Besitz zu nehmen, mit dem Tode des Testators (wenn dieser seinen Willen nicht abgeändert hat) auf denjenigen, dem zu Gunsten das Testament gemacht ward, übertragen; und, so wie im ersten Falle keine neue Willenserklärung in Ansehung der Besitznehmung nöthig war, eben so ist im zweiten keine neue Willenserklärung in Ansehung des Eigenthums an sich nöthig.

Ueber die bürgerliche Gesellschaft.

Die Moral bestimmt die Pflichten der Menschen gegen einander, und ihre Rechte auf einander. Das Na-

turrecht fügt noch hinzu die Befugniß desjenigen, der dadurch, daß ein anderer ihm verpflichtet ist, ein Recht auf denselben hat, diesen zur Erfüllung seiner Pflicht zu zwingen. Da aber die Menschen, im Stande der Natur, außer der bürgerlichen Gesellschaft, als einander an physischen Kräften gleich vorausgesetzt werden müssen, und man doch keinen Grund hat, anzunehmen, daß derjenige, der ein Recht auf einen andern hat, auch immer der physisch Stärkere und also, sein Zwangsrecht jederzeit geltend zu machen, im Stande sein werde; so folgt daraus die Nothwendigkeit der, als Bedingung von dem möglichen Gebrauch der Moral und des Naturrechts gedachten, bürgerlichen Gesellschaft, damit durch verbundene Kräfte das ausgerichtet werde, was jeder einzeln für sich allein nicht hätte ausrichten können. Der unmittelbare (moralische) Zweck der Vereinigung der Menschen in einer bürgerlichen Gesellschaft ist also die Erhaltung ihrer Rechte; der mittelbare aber, die Erfullung ihrer Pflichten.

Wenn in dem Naturrecht Untersuchungen über den Zweck der Einrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft angestellt werden, so will man damit nicht den von den ersten Menschen, die in Gesellschaft getreten sind, wirklich vorgestellten Zweck, auch nicht jeden möglichen Zweck den sie dabei haben konnten, sondern bloß einen solchen Zweck ausfindig machen, der als Princip des bürgerlichen Rechtes, im Naturrechte gebraucht werden kann.

Ob der Mensch im Stande der Natur fromm wie ein Lamm, oder boshaft wie ein Tyger ist? mag der Anthropolog ausmachen. Den Naturrechtslehrer geht dieses gar nichts an. Er wirft nur die Frage auf: Wie sollen wir uns den Menschen denken, nicht um die Möglichkeit einer bürgerlichen Gesellschaft, sondern um die Nothwendigkeit derselben, aus der Moral und dem Naturrechte herleiten zu können?

Es ergiebt sich alsdenn, daß wir den Menschen als ein vernünftig-sinnliches Wesen denken müssen, der in der ersten Qualität zwar seine Pflichten erkennt, in der zweiten Qualität aber sie zu erfüllen nicht immer geneigt ist. Die Einrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft ist also eine nothwendige Bedingung der Wirksamkeit der Moral und des Naturrechts.

Wenn die frommen Staatsrechtslehrer, die wider Hobbes so declamirt haben, dieses bemerkt hätten, so hätten sie ihre Declamation ersparen können. Hobbes erklärt die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft aus der Bosheit der Menschen, und aus ihrer Neigung gegen einander pflichtwidrig zu handeln. Der Zweck der Gesellschaft ist also nach ihm, sich aus dem elenden Zustande des Kriegs aller wider alle zu befreien, und ihn mit einem gesetzmäßigen Zustand zu vertauschen. Er ist demnach weit entfernt die Menschen in ein gehässiges Licht zu stellen, sondern er betrachtet sie vielmehr in ihrer ehrwürdigsten Gestalt, nämlich als vernünftig-sinnliche Wesen, die ihre Pflichten fühlen, aber ein-

zeln betrachtet, nicht Stärke genug haben, dieselben auch gegen ihre Neigungen immer in Ausübung zu bringen. Ihre Vernunft also, die ihnen diese Pflichten auflegt, giebt ihnen auch ein Mittel an die Hand (durch Einrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft) dieselben in Ausübung zu bringen. Der Zweck der Einrichtung einer bürgerlichen Gesellschaft nimmt also aus der praktischen Vernunft seinen Ursprung. Da hingegen ein jeder andrer Zweck (z. B. die Glückseeligkeit zu befördern) seinen Ursprung nicht aus der Vernunft, sondern aus der thierischen Natur, inwiefern sie durch die theoretische Vernunft modificirt wird, herleitet. Nicht von Hobbes also sondern von seinen Gegnern vielmehr wird der Mensch verächtlich vorgestellt.

Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft.

Der eigentliche Contrat Social, wenn man darunter einen Tausch oder eine wechselseitige Uebertragung der Rechte versteht, wird nicht erst bei der Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft gemacht, sondern er ist schon im Stande der Natur, als das durch das Moralgesetz, a priori bestimmte Verhältniß vernünftiger Wesen zu einander, nothwendig.

Das Princip der Allgemeingültigkeit des Willens fodert, daß ein jedes vernünftige Wesen von den natürlichen Rechten, die ihm, außer dem Verhältniß zu andern vernünftigen Wesen betrachtet, zukommen, in diesem Verhältnisse betrachtet, so viel zu Gunsten aller andern

vernünftigen Wesen aufgeben muß, als mit deren natürlichen Rechten nicht bestehen kann.

Der eigene Wille und die daraus entspringenden natürlichen Rechte sind mit der absoluten Kraft in einer, als aus mehreren Kräften zusammengesetzt vorgestellten Wirkung zu vergleichen. Um nun diese Wirkung zu bestimmen, muß man von der Wirkung der absoluten Kraft so viel abziehen, als durch Entgegensetzung der componirenden Kräfte davon aufgehoben wird. Was davon übrig bleibt, ist mit der Wirkung des gemeinschaftlichen Willens, in der moralischen Welt zu vergleichen.

Die Menschen treten also nicht in die bürgerliche Gesellschaft um erst diesen Contract zu schließen, sondern um Mittel in der Hand zu haben, denselben in Erfüllung zu bringen. Sie übertragen nicht, bei Einrichtung der Gesellschaft, einen Theil ihrer Rechte auf einander, sondern sie bestimmen bloß (durch die Gesetzgebung), welchen Theil ein jeder zu Gunsten der übrigen aufgeben muß, um diesen durch Vernunft a priori bestimmten gemeinschaftlichen Willen zu erhalten? und dann legen sie eine Macht zusammen, die hinreichend ist, das was sie einmal auf diese Art bestimmt haben, in Ausübung zu bringen, (Executive Macht).

Es ist also falsch, wenn Hobbes (und andere mehr) sagen: daß bei Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft ein jedes der Mitglieder mit einem jeden andern Mitgliede

folgenden Contract schließe: Ich übergebe mein Recht, mich selbst zu beherrschen (d. h. meinem eigenen Willen zu folgen) diesem Menschen oder dieser Gesellschaft (dem oder der die Souveränität übertragen wird) unter der Bedingung, daß du ebenfalls dein Recht über dich, ihm oder ihr abtretest.

Ein solcher Contract ist, als eine blosse Willensvereinigung, ganz überflüssig. Dazu sind die Menschen schon vor Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet. Die Uebereinkunft in Ansehung der Person aber, die diesen vereinigten Willen handhaben soll, kann nicht im eigentlichen Sinne ein wechselseitiger Contract heißen; wofür doch Hobbes sie ausgiebt.

Ein Contract unter Bedingungen heißt, etwas zum Vortheil eines andern versprechen, unter der Bedingung, daß dieser seiner seits etwas zum Vortheil von jenem leisten will. Hier aber heißt es nicht: ich übertrage mein Recht dieser Person, unter der Bedingung, sondern bloß: wenn du derselben dein Recht überträgst. Ich thue nichts mehr zum Vortheil eines jeden andern aus der Gesellschaft, als daß ich mein Recht überhaupt übertrage; daß ich es aber dieser Person übertragen will, ist, insofern ich es will, nicht zum Vortheil der andern, sondern vielmehr zu meinem Vortheil, den ich aber nicht ohne Einstimmung der andern erhalten kann.

Bedingung des Willens bedeutet immer ein Motiv desselben, keineswegs aber seine mögliche Ausführ-

barkeit, wie es hier der Fall sein sollte. Gesetzt zwei Personen haben einen Contract mit einander geschlossen. Nun entsteht zwischen ihnen eine Streitigkeit in Ansehung irgend einer Bestimmung desselben. In diesem Falle kann der Eine zum Andern sagen: ich gebe dir zu Gunsten meinen eigenen Willen auf, unter der Bedingung, daß du gleichfalls deinen eigenen Willen mir zu Gunsten aufgiebst. Sind sie aber einmal darüber einig, so kann der eine nicht mehr sagen: ich will, daß diese Person zwischen uns entscheiden soll, unter der Bedingung, daß du es willst; sondern es muß heißen: ich will, wenn anders du es auch willst; das heißt: ich habe ein Motiv, diese Person zum Schiedsrichter zwischen uns zu wählen, wenn du also kein Motiv gegen dieselbe hast, so kann mein Wille in Ausübung gebracht werden.

Soviel von den ersten Gründen des Naturrechts. Ein auf diesen Gründen aufgebautes vollständiges System des Naturrechts erfodert ein eigenes Werk, welches ohne Zweifel bald erscheinen wird.

III.

Literarische Anzeigen.

Uebersicht der philosophisch-pädagogischen Literatur seit dem Anfang eines Einflusses der kritischen Philosophie auf dieselbe *).

Vorerinnerung.

Ein jeder Satz, dessen Wahrheit nicht unmittelbar einleuchtet, erhält seine Deutlichkeit und Rechtfertigung nur dadurch, daß er aus etwas vorhergehendem wahren, und als wahr befundenen, folgerecht hergeleitet wird. Dies ist aber

*) Es ist in der Ankündigung dieses Journals versprochen worden, unter der Rubrik: Beurtheilung philosophischer Schriften, von Zeit zu Zeit Uebersichten über die Literatur ganzer Wissenschaften zu liefern. Um einer solchen Uebersicht Vollständigkeit zu geben, kann man sich nicht auf den zufälligen Zeitpunkt des Beginnens einer Zeitschrift beschränken, sondern muß auf den Zeitpunkt zurückgehen, der in der Ausbildung der Wissenschaften wirklich Epoche gemacht hat. Dieser Zeitpunkt ist unstreitig die Erscheinung der kritischen Philosophie, mit welcher eine gänzliche Reform aller philosophischen Wissenschaften

der Charakter des Wissenschaftlichen*). Jeder Satz also, dessen Wahrheit nicht unmittelbar einleuchtet, gehört in eine Wissenschaft und kann nur in dieser den Beweis erhalten, daß er ein richtiger, wahrer Satz sei.

Ein Innbegriff mehrerer Sätze, welche ihrer Verwandtschaft wegen zu einander gehören, insgesammt entweder aus Einem oder aus einigen Grundsätzen, d. h. unmittelbar gewissen Sätzen, hergeleitet, und ihrer Anzahl nach vollständig sind, heißt ein wissenschaftliches System. Ein Grundsatz kann nicht weiter bewiesen werden, sondern ist bloß einer Rechtfertigung (Deduction) fähig; dieser aber nur dann bedürftig, wenn er in Anspruch genommen wird.

Dem zufolge gehört nicht nur jeder für sich selbst nicht einleuchtende Satz in eine Wissenschaft, ihr Umfang sei auch so klein, als er wolle, sondern jede Regel, jede Vorschrift die uns gegeben wird, und nicht von selbst evident ist, müß in einer Wissenschaft bewiesen werden können.

Die Erziehung besteht in Anwendung gewisser Regeln, und die Theorie der Erziehungskunst muß die

angefangen hat. Eine kurze Uebersicht der Literatur einzelner Wissenschaften, von der Periode an, wo der Einfluß der kritischen Philosophie auf dieselbe zuerst verspürt wurde, wird sich unstreitig das Interesse jedes unsrer Leser versprechen können. Wir machen hier mit der Literatur der Pädagogik den Anfang. Eine gleiche Uebersicht der Literatur des Naturrechts, der Moral, der Psycholagie wird bald folgen.

Anm. des Herausg.

*) Wolfii Logica. Discurs. praelim. §. 30, „Per scientiam hic intelligo habitum asserta demonstrandi, h. e. ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi."

Regeln beweisen, d. h. sie aus angenommenen und evidenten Voraussetzungen herleiten. Die Theorie der Erziehungskunst ist also Wissenschaft, und wer behauptet, daß die Erziehung keiner Wissenschaft bedürfe, der hält entweder alle vorhandenen pädagogischen Maximen für evident durch sich selbst, oder behauptet: man dürfe nach Maximen handeln, deren Richtigkeit und Nothwendigkeit man nicht einsieht.

Wer daher zuerst eine pädagogische Maxime in Anspruch nahm und, ehe er sie anwendete, sich zuvor einen Beweis ihrer Sicherheit abfoderte, der war der Erfinder der Idee einer Theorie der Erziehungskunst; und derjenige, der mehrere dergleichen Maximen aus gemeinschaftlichen Quellen herleitete, war der erste, der diese Idee zu realisiren versuchte.

Es ist indessen in Ansehung der Voraussetzungen, die man als ausgemacht annimmt, ein großer Unterschied, und dieser Unterschied bestimmt den Rang jeder Wissenschaft. Sind die Voraussetzungen nichts weiter als bloß empirisch gegebene Facta, so wird der Innbegriff der aus ihnen hergeleiteten Sätze von sehr geringem wissenschaftlichen Gehalte, und keine Behauptung in derselben wird mit dem Bewußtsein einer apodiktischen Nothwendigkeit begleitet sein.

Es fragt sich nun, ob die Theorie der Erziehungskunst nur eine so unzusammenhängende, aus vielen empirisch gegebenen Thatsachen hergeleitete Wissenschaft sei, deren Sätze demnach nur mit hypothetischer Nothwendigkeit gedacht werden, oder ob sie eine Stelle unter den Wissenschaften einnehmen kannn, deren Grundsätze apodiktische Gewißheit haben?

Wenn wir die Wissenschaften, deren Sätze mit strenger Nothwendigkeit gedacht werden, näher betrachten, so finden wir, daß sie diese Nothwendigkeit dem genauen Verhältniß

verdanken, in welchem sie mit der Einrichtung der menschlichen Gemüthsvermögen stehen. Selbst ein Theil der Evidenz der mathematischen Sätze ist nur daraus begreiflich, daß Raum und Zeit und die Kategorieen Formen unsrer Gemüthsvermögen sind, und alle Theile der Metaphysik konnen ihren Sätzen nur darum den Charakter von Nothwendigkeit geben, weil die Grundsätze, auf welchen sie ruhen, in der Handlungsweise unsrer Gemüthsvermögen gegründet sind.

Wenn also die Theorie der Erziehungskunst auf den Rang einer Wissenschaft Anspruch haben soll, deren Evidenz der Evidenz anderer philosophischen Wissenschaften gleich wäre, so müßten sich die pädagogischen Maximen aus der ursprünglichen Einrichtung der Gemüthsvermögen herleiten lassen. Ob dieses möglich sei oder nicht, läßt sich vor der Untersuchung weder beweisen noch widerlegen. Es erhellt aber daraus, das eine solche Untersuchung möglich sei, welche der Theorie als Propädeutik vorangehen muß, und der erste Schritt wäre, welchen die Theorie thun muß, um zu eigentlich wissenschaftlicher Würde zu gelangen.

Wer sich nur ein wenig mit der Literatur der Pädagogik beschäftigt hat, wird uns zugestehen müssen, 1) daß die Frage: ob und wie die Pädagogik als Wissenschaft möglich sei, noch niemals bestimmt aufgeworfen worden, und daß demnach auch sogar der erste Schritt zu wissenschaftlicher Bearbeitung derselben noch zu thun sei; und 2) daß die unternommenen Versuche, mehrere pädagogische Maximen unter und neben einander zu ordnen, die Theorie der Erziehungskunst deswegen nicht zur Wissenschaft erheben konnten, weil sie die Zuläßigkeit und Richtigkeit dieser Maximen auf etwas anders gründeten, als auf die Einrichtung unsrer Gemüthsvermögen.

So vortreflich auch im Ganzen die griechische Erziehung und besonders die athenienſiſche war, wo der Mensch mit dem Staatsbürger inniger verwebt blieb, als in irgend einem andern Staate der Vorwelt und Nachwelt; und so schön und richtig auch Plato, Aristoteles und Plutarch über Erziehung räsonnirten: so leiteten sie doch die Richtigkeit ihres Räsonnements nicht aus den innern Beschaffenheiten der menschlichen Gemüthskräfte, sondern aus bloßen nicht wissenschaftlich begrundeten und nicht nach gedachten Principien angestellten Beobachtungen über den Menschen her; gerade so, nur vielleicht mit etwas mehr Unbefangenheit, als es Locke und einige berühmte Teutsche Pädagogiker ein paar Jahrtausende nach ihnen thaten, deren Scharfblick den Menschen in den verunstalteten Zeitverwandten mit ungleich größerer Schwierigkeit suchen mußte. Beobachtungen über den Menschen und über das gegenwärtige Leben überhaupt, deren Leitung dem Zufall überlassen blieb, waren es, auf welche diese Pädagogiker und ihre Vorgänger ihre Vorstellungsart über Bestimmung des Menschen, und die mit dieser in genauer Abhängigkeit stehenden Bestimmung des Kindes gründeten. Man suchte weder diese noch jene in dem Menschen selbst auf, und der Unterschied war nur der, daß die Griechen durch alle Umstände begünstigt wurden, zu finden, was einst die Vernunft entdecken und beweisen wird, die spätern Pädagogiker aber mit Riesenkräften zu kämpfen hatten, daß ihre Beobachtungen über einen so vielfach umschleierten Gegenstand nicht noch unrichtiger ausfielen, als es wirklich geschah.

So sehr wir daher auch das Verdienst dieser Männer um die Erziehung anerkennen, so sehr sind wir überzeugt, daß auf dem Wege, den sie einschlugen, keine wissenschaftliche Pädagogik zu erhalten sei, und daß sie uns auch wirklich keine solche gegeben haben. Diese Behauptung thut indessen der Richtigkeit ihrer gefundenen Sätze nicht den geringsten Ab-

bruch. Ein Satz kann sehr richtig sein, wenn er auch nicht wissenschaftlich begründet ist, nur ist er dem Zweifel, der unrichtigen Anwendung, der Verdrehung seines Sinnes mehr ausgesetzt, und muß mit weit mehr Schwierigkeit vertheidigt werden, als wenn er gleichsam in die bürgerliche Verfassung der Wissenschaft getreten ist.

Aus diesen angegebenen Gründen können wir nur das, was seit wenigen Jahren, nachdem die Grundsätze der kritischen Philosophie nach und nach Einfluß auf die Pädagogik gewonnen haben, in Teutschland von einigen Pädagogikern versucht worden ist, als Vorarbeiten zu einer eigentlich wissenschaftlichen Darstellung der Pädagogik anerkennen.

Alles was in die vorher verlaufene Zeiten fällt, begreifen wir unter dem Namen der bisherigen Pädagogik zusammen. Unter diesem finden wir in neuern Zeiten bloß einige einzelne Abhandlungen von Stuve und Campe in dem Revisionswerke, die wir als Versuche zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Pädagogik gelten lassen können. Aber der unvollkommene Zustand der Philosophie, wie sie um jene Zeit war, der auf die Wissenschaften überhaupt einen nachtheiligen Einfluß hatte, mußte begreiflicher Weise auch die angefangenen Fortschritte der Pädagogik aufhalten, bis endlich eine neue gänzliche Reform der Philosophie auch der Pädagogik eine gegründetere Aussicht auf Wissenschaftliche Ausbildung eröffnete, und die Anwendung ihrer Grundsätze auch in dieser Wissenschaft versucht wurde.

War irgend eine Revolution in der Philosophie der empirischen Psychologie und der Pädagogik günstig, so war es diejenige, welche den Grund der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsrer Begriffe und Urtheile in den ursprünglichen Gesetzen des Subjects aufsuchte und die interessantesten und wichtigsten

Wahrheiten auf Grundsätze stützte, die aus der Einrichtung des menschlichen Geistes erfolgen. Hat gleich die Pädagogik sowohl, als die empirische Psychologie und die Erfahrungswissenschaften überhaupt, durch den seither allgemeingewordenen Hang, das a priori in den Subjekt vorhandne aufzusuchen, eher verloren als gewonnen; so ist dies doch nur ein zufälliger Nachtheil, der dadurch reichlich ersetzt wird, daß sich aus den Grundsätzen dieser Philosophie auch für die Erfahrungswissenschaften der wissenschaftliche Gang bestimmter vorzeichnen läßt, und dadurch die Vollendung derselben weit sichrer verfolgt werden kann. Die Pädagogik insbesondere gewinnt auch noch mittelbar durch die Fortschritte, welche die empirische Psychologie durch das Verfahren nach Grundsätzen der Kritik bereits gemacht hat und welche noch weit wichtigere in der Folge hoffen lassen.

Das Problem, das die Propädevtik zur Pädagogik aufzulösen hat, kann kein anderes sein als, zu bestimmen 1) welche Kräfte die Erziehung zu üben, und 2) wie sie dieselben zu üben habe? Die Erfahrung sagt uns nämlich, daß es in der Existenz des Menschen eine Zeit giebt, wo der Mensch Kind ist. Das Wort Kindheit kann gar keinen andern psychologischen Sinn haben, als diesen: daß die Kräfte als noch unentwickelt in einem Zustande der Unvollkommenheit sind. Gesetzt nun man kenne diese Kräfte (wozu uns eben die Psychologie verhelfen muß); so wird man auch angeben können, worinn ihre Unvollkommenheiten bestehen, und wie man das Uebergehen derselben in den Zustand der Vollkommenheit befördern, d. h. wie man erziehen könne.

Die Pädagogik geht also von diesem Factum aus, und kann, weil sie die Bedingung zu allen ihren Regeln und Vorschriften nur durch Erfahrung erlangen kann, und sie sämmtlich auf die Beschaffenheit des Subjects, wie sie sol-

ches empirisch kennen lernt, berechnen muß, nicht auf den Rang einer reinen Wissenschaft Anspruch machen.

Gleichwohl sind ihre Sätze im Allgemeinen einer großen Evidenz fähig, indem sie das Ziel, zu dem sie den Menschen führen sollen, in der Idee bestimmt vor sich hat, und folglich von dem, was der Mensch ist, mit Zuversicht bestimmen kann, was geschehen muß, um ihn auf dem sichersten Wege zu dem zu machen, was er sein soll. Die wissenschaftliche Bearbeitung der Pädagogik setzt also das Hauptgeschäft voraus, das was der Mensch ist, seine Vermögen, Anlagen und Kräfte im Allgemeinen vollständig kennen zu lernen, um darnach bestimmen zu können, wie die Entwickelung und Ausbildung derselben am zweckmäßigsten geleitet werden solle.

Eine solche wissenschaftliche Bearbeitung der Pädagogik ist es, welche wir im Sinn haben, so oft im Verfolge von dieser Angelegenheit die Rede sein wird, und von deren Fortrücken wir durch Anzeige pädagogischer Schriften den Lesern unsers Journals von Zeit zu Zeit Nachricht geben zu können wünschen.

Wir gehen mit dieser Anzeige der pädagogischen Schriften bis zu der Periode zurück, wo die Grundsätze der kritischen Philosophie auch auf diese Wissenschaft ihren heilsamen Einfluß zuerst zeigen, um unsere Leser mit einem Blicke übersehen zu lassen, was für diese Wissenschaft seit jener Epoche, von welcher an der Anfang einer eigentlich wissenschaftlichen Bearbeitung derselben gerechnet werden kann, geleistet worden ist. Da eine solche Uebersicht dessen, was für eine Wissenschaft geschehen ist, nicht nur an sich Interesse hat, sondern unstreitig dadurch noch wichtiger wird, daß man so am leichtesten einsieht, was alles in derselben noch zu leisten ist: so glauben wir uns über das Unternehmen selbst nicht wei-

ter entschuldigen, und die getroffene Auswahl der Schriften nicht weiter rechtfertigen zu dürfen.

I. Schriften von Erziehung überhaupt.

1. **Bemerkungen über die Fehler unserer modernen Erziehung, von einer praktischen Erzieherin.** Herausgegeben vom Verfasser des Siegfried von Lindenberg. Leipzig bei Schneider. 1791. 8. 6 Bogen.

Diese Dame hat die Bestimmung der Kindheit, und das was man für sie thun könnte (aber leider, nicht thut!) und wodurch man ihr entgegen arbeitet, mit einem Scharfblick bemerkt, der jedem Philosophen Ehre machen würde. — Sie begreift die durch Basedow zuerst eingeführte und nach ihm von mehreren berühmten Männern ausgebreitete Erziehungsmethode unter dem Namen der modernen, und führt folgende Urtheile über dieselbe, zwar nicht mit wissenschaftlichen, psychologischen Beweisen, aber dafür auf eine Art aus, welche die Schrift dem größern Theil des Publicums angenehm und verständlich macht, indem die Verf. in der Erläuterung ihrer Behauptungen immer auf die gemeinsten Beobachtungen und Erfahrungen hinweist.

Die Behauptungen sind folgende: 1) Zu vieles und zu frühes Räsonniren mit der Jugend erzeugt bei derselben Eigensinn und Ungehorsam. 2) Oberflächliches Vielwissen und Geist der Frivolität, erzeugt durch einen in zu viele zugleich getriebene Wissenschaften zerstreuten Unterricht, durch das leichte, spielende Gewand, worinn man sie einzukleiden pflegt, und durch das Entgegentragen der Hülfsmittel zu denselben, sind im Allgemeinen das Gepräge unserer modern erzogenen Jugend. 3) Der Eigendünkel wird durch die Lectüre der Kinder erzeugt. 4) Die Geist und Körper entnervende

frühe Reife der Jugend entspringt größtentheils aus einer erhitzten Phantasie, und diese hat ihre Quelle in der Lectüre für Kinder, vereint mit dem Beispiele, welches herrschende Sinnlichkeit und Luxus darbieten.

2) Ueber den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin b. Franke. 1792. 8. 18 Bogen.

Die Anzeige dieses Buchs ist hier um so nöthiger weil man aus dem Titel nicht errathen würde, daß sie bloß pädagogischen Innhalts ist, und die Pädagogik zwar nicht wissenschaftlich bearbeitet, aber dem denkenden Erzieher einen Gesichtspunkt über sein Geschäft anweiset, aus welchem er sehen muß, daß gar keine Erziehung möglich ist, sie gehe denn nach Anleitung fester, aus der Natur des Menschen und des Kindes genommener Principien fort. Der Satz: daß man nicht Bürger, sondern Menschen zu erziehen habe, wird mit Gründlichkeit und eindringender Beredsamkeit durchgeführt, und bei dieser Gelegenheit werden manche neue, treffende und wichtige Ideen über Freiheit und andere psychologische Beschaffenheiten des Menschen mitgetheilt.

3) Prüfung der Erziehungskunst, von August Wilhelm Rehberg, Geh. Canzl. Sekretair in Hannover. Leipz. bei Göschen. 1792. 8. 13 Bogen.

Ein Versuch, die Regeln und Maximen der Erzieher in Anspruch zu nehmen, und diesen dadurch die Pflicht aufzulegen, entweder zu zeigen, daß ihre Regeln schon begründet seien, oder zu beweisen, daß sie begründet werden können, würde der Theorie der Erziehungskunst eben so heilsam gewesen sein, als Humes Skepticismus der Metaphysik war, wenn ihn ein Mann unternommen hätte, welcher dem berühmten Britten an Kenntniß des Gegenstandes, und kal-

ter Ueberlegung eben so nahe gekommen wäre, als der Verf. dieser Prüfung ihm an Schönheit des Ausdrucks gekommen ist. Allein Hr Rehberg scheint in dieser Schrift den Erziehern nur den Handschuh hingeworfen zu haben, und mehr zum Kampf einzuladen, als daß er diesen schon jetzt für geendigt und gewonnen hält. Das Räsonnement betrifft eigentlich die Frage: was Erziehung über den Charakter des Menschen vermöge? eine Frage, welche aufzuwerfen schon Verdienst, welche gründlich zu beantworten aber noch mehr Verdienst ist.

4. Guttwills Spaziergänge mit seinem Wilhelm. Für junge Leser herausgegeben von Joh. Heinr. Gottl. Heusinger. Zittau und Leipzig. b. Schöps. 1792. 8. 8 Bogen.

Das Schriftchen selbst enthält moralische Erzählungen, die das auszeichnende haben, daß auf keine materielle Principien der Sittlichkeit hingewiesen, und die Güte der menschlichen Handlungen nur gezeigt, nicht aber aber über dieselbe räsonnirt wird, welches Kinder sehr leicht zu moralischen Sophisten machen kann. In der Vorrede, (um welcher willen die Schrift hier angezeigt wird) hat der Verf. seine Ideen über Erziehung, die er späterhin etwas weiter ausgeführt dem Publicum übergab, zuerst mitgetheilt. Diese ihm eigenthümlichen Ideen sind 1) daß die Erziehung die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft der Kinder zu entwickeln habe, und 2) daß dieses Entwicklungsgeschäft in eben so viel auf einander folgende Perioden zerfalle, als Kräfte zu entwickeln sind.

5. Archiv der Erziehungskunde für Teutschland. Weißenfels und Leipzig. 8. b. Severin.

In diesem Archiv, von welchem bisher vier Bändchen erschienen sind, befindet sich ein einziger Aufsatz, welcher bloß

theoretisch ist, und zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Pädagogik beitragen kann; weswegen er hier auch angezeigt werden muß. Er steht im dritten Bändchen, und hat die Aufschrift: Ueber intellectuelle Bildung. Der Gegenstand, von welchem in dieser Abhandlung die Rede ist, ist für die Theorie der Erziehungskunst äußerst wichtig, und macht eine genaue Betrachtung und Beurtheilung der Behauptungen des Verfassers nothwendig, welche hier ohne Zweifel an ihrem Ort sein wird.

Der Verf. versteht unter intellectueller Bildung oder Erziehung die Sorge für das Erkenntnißvermögen des Zöglings; unstreitig ein Theil der Erziehung, der einen eigenen Namen verdient, und besonders untersucht werden muß. Das Erkenntnißvermögen nennt er auch Vorstellungsvermögen, auch Verstand in der weitesten Bedeutung des Wortes. Hierauf theilt er die Abhandlung in drei Abschnitte, 1) über formale, 2) materiale Bildung und 3) über Pathologie des Verstandes. Von der Eintheilung in formale und materiale Bildung giebt er kein Merkmal und keinen Grund an, und das wenige, was S. 82. N. 2. darüber gesagt ist, hat uns weder deutlich noch befriedigend geschienen. Die Bildung des Verstandes kann ohne Materie, ohne Objecte gar nicht vor sich gehen, und während und mit dieser Bildung erhält ja der Verstand die Kenntniß, welche ihm der Verf. durch materiale Bildung erst verschaffen zu müssen glaubt. Kann ein Verstand wohl ein gebildeter, ein mit Fertigkeiten versehener, und doch ein leerer Verstand sein? Der Verf. meint dies, und will eben der Leerheit des (vorher schon gebildeten) Verstandes durch Unterricht in Erdbeschreibung, Naturbeschreibung, Gesetzkunde, Psychologie, Logik und Metaphysik und philosophische Sprachkunde abhelfen.

Diese Bildung des Erkenntnißvermögens, zerfällt nun

nun, nach des Verf. Eintheilung, in Bildung

A) des Verstandes in engerer Bedeutung, oder des Vermögens Begriffe zu erzeugen. — Wir können uns nicht enthalten, hier einen Wunsch zu äußern, ohne dessen Erfüllung selbst die der Schule der kritischen Philosophie zugethanen Pädagogiker nie gründliche pädagogische Kenntnisse verbreiten werden; nämlich: daß sie die psychologischen Merkmale, von dem, was sie Verstand, Vernunft, Sinnlichkeit, Begriff, Idee, Anschauug u. d. g. nennen, angeben mögen. Man glaube doch ja nicht, daß jene genannten Gemüthsvermögen und ihre Producte in den Kantischen Schriften in der Hinsicht vollständig charakterisirt worden sind, in der sie es sein müssen, um in der empirischen Psychologie und Pädagogik mit Erfolg gebraucht werden zu können. Es sind in der Kritik der reinen Vernunft nur die Merkmale von diesen Vermögen und ihren Producten angegeben, die ihren Unterschied in transscendentaler Rücksicht, bezeichnen; wer von ihnen außer der Transscendentalphilosophie sprechen will, der muß sie auch weiter charakterisiren, sonst braucht er leere Ausdrücke. Der Verf. hätte demnach angeben sollen, was er unter Verstand u. s. w. verstehe, in wieferne sich dieses Vermögen in der Erfahrung beobachten läßt; er hätte es an den Merkmalen, die er an demselben durch Beobachtung gefunden hatte, unterscheiden sollen, um seinen Begriff für eine empirische Wissenschaft, wie die Pädagogik ist, brauchbar zu machen. — Dieser Unterlassungsfehler erstreckt sich auf das ganze Räsonnement über die Bildung des Verstandes, und Rec. getraut sich nicht, aus der Definition des Verf. von Verstand in engerer Bedeutung, den Einwurf zu widerlegen, daß das Vergleichungs- Zergliederungs- und Verbindungs-vermögen keine Modificationen des Verstandes seien, welches doch der Verf. behauptet. Eben so wenig getrauet er sich ein Kind buchstäblich so zu erziehen, wie es hier vorgeschrieben ist; er glaubt vielmehr, sicher voraussehen zu können, daß der Verf. selbst mit einer solchen Erziehung mit Recht sehr

unzufrieden sein würde. Mehrere Maximen, welche der Verf. aus seinen Voraussetzungen folgert, sind freilich sehr gut, nur sieht Rec. nicht, wie sie aus denselben folgen.

B) der **Urtheilskraft**, oder des Vermögens mit einer Vorstellung eine andere als Prädicat zu verbinden. — Es mag mit dieser Erklärung von Urtheilskraft stehen, wie es will, so müssen wir wenigstens bekennen, daß auch hier das Merkmal nicht angegeben ist, an welchem die empirische Psychologie, und jede aus Erfahrung geschöpfte Wissenschaft, die Urtheilskraft von andern Gemüthsvermögen auszeichnen müßte. Oder ist nicht das Combinationsvermögen, welches der Verf. für einen Zweig des Verstandes hält, auch ein Vermögen mit einer Vorstellung eine andere als Prädicat zu verbinden? Kann man combiniren ohne zu urtheilen? an welchem Merkmale unterscheiden sich aber beide Vermögen? Dieser Mangel an Bestimmtheit in den Begriffen von den Gemüthsvermögen mußte freilich einen nachtheiligen Einfluß auf die ganze Abhandlung unausbleiblich zur Folge haben, und besonders in den praktischen Vorschriften hie und da eine auffallende Unbestimmtheit veranlassen. So würden wir z. B. in großer Verlegenheit sein und uns nicht zu rathen wissen, was für Mittel wir anzuwenden hätten, wenn wir folgende Foderung, die der Verf. wegen der Bildung der Urtheilskraft thut, erfüllen sollten: „besonders ist hierbei Erziehern „zu empfehlen, ihre Zöglinge frühzeitig anzugewöhnen, alle „sinnliche Gegenstände nur für Erscheinungen, nicht für Din„ge an sich zu halten.“ S. 72.

C) der **Vernunft**, oder desjenigen Vermögens, wodurch wir mehrere Urtheile zu einem Ganzen construiren können. Auch diese Erklärung der Vernunft ist mangelhaft und — dem Verf. als einem Verehrer der kritischen Philosophie, deren Sprache er wenigstens führt, dürfen wir sagen

— unrichtig. Strenge genommen, würde daraus folgen, daß außer dem Mathematiker kein Mensch Vernunft hätte; indem nur der Mathematiker in dem Sinn des Wortes, wie Kannt es braucht, construiren, d. h. in einer Anschauung a priori darstellen kann. Ueberdies nennt der Verf. das Räsonnement auch ein Product (eigentlich eine Handlungsart) der Vernunft, unterscheidet also zweierlei Handlungsweisen dieses Vermögens, und giebt doch das unterscheidende Merkmal beider nicht an.

D) des **Beurtheilungsvermögens**, durch welches uns die Prüfung der Begriffe, Urtheile und Räsonnements Anderer möglich wird.

E) des **Gedächtnisses**

In der **Pathologie** des Verstandes werden folgende Beschaffenheiten als Krankheiten dieses Gemüthsvermögens angegeben: Trägheit, Mangel an Reitzbarkeit, Schwäche, Mangel an anhaltender Kraft, Ueberspannung, Flüchtigkeit, Eingeschränktheit, Eingenommenheit von uns selbst, Sicherheit bei unsern Ueberzeugungen, die in der Schwäche der Reminiscenz ihren Grund hat, Uebermacht der Sinnlichkeit.

6. **Beitrag zur Berichtigung einiger Begriffe über Erziehung und Erziehungskunst**, von Joh. Heinr. Gottl. **Heusinger**. Halle. b. Gebauer 1794. gr. 8. 15 Bogen.

7. **Dessen Versuch eines Lehrbuchs der Erziehungskunst.** Ein Leitfaden zu akademischen Vorlesungen. Leipz. b. Hertel. 1795. gr. 8. 9 Bogen.

Beide Schriften tragen dieselben Gedanken vor, und die letztere führt nur, ihrer Bestimmung nach, dieselben weiter aus. Auch ist in diesem der Begriff von Entwickelung und Bildung einer Kraft bestimmter und deutlicher gemacht worden, als es in dem erstern Buche geschehen ist. Der Beitrag, dessen Innhalt wir hier anzeigen wollen, weil die

Materie in demselben mehr vertheilt ist, und daher 'besser übersehen werden kann, enthält sieben Abhandlungen. 1) Ueber den Begriff der Erziehung. Erziehung ist dem Verf. zufolge: Beförderung der Entwickelung der menschlichen Kräfte in den Jahren der moralischen Unmündigkeit. Diese Erklärung wird nach den Merkmalen, welche sie enthält, zergliedert. 2) Ueber den Zweck der Erziehung und ihr Verhältniß zum Zwecke der Menschheit. Der Verf. behauptet, daß der Zweck der Erziehung — Brauchbarkeit der Kräfte — dem Zwecke der Menschheit — beabsichtigte Cultur derselben zu Erlangung höchstmöglicher Sittlichkeit — untergeordnet, und also dem Zweck der Menschheit zwar nicht entgegengesetzt, aber mit ihm doch auch nicht ganz einerlei sei, welches letztere Hr Greiling*) zu behaupten scheint. 3) Ueber Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich. Der Verf. setzt verschiedene im Gebrauch befindliche Bedeutungen des Wortes Erziehung aus einander; und behauptet: daß die Erziehung der Kinder, oder die Erziehung, welche vorzugsweise diesen Namen führt, zu dem Ausdruck „Erziehung zum Bürger" gar nicht passe: daß daher in in dem Ausdruck: E. zum Menschen und Bürger zugleich das Wort Erziehung in einer weitern und bestimmtern Bedeutung zugleich gebraucht werde, und also keinen Sinn habe, wenn man ein und dasselbe Geschäft damit meine. 4) Ueber Erziehung und Unterricht. Der Verf bestimmt hier näher, was er unter Entwickelung der Kräfte verstehe, theilt, für die Anwendung in der Pädagogik, die Gemüthskräfte in

*) Das Buch des Hrn. Greilings, über Endzweck und Grundsatz der Erziehung, das eigentlich, nach der von uns gewählten Ordnung der Zeitfolge, in welcher die Schriften erschienen sind, hier angezeigt werden sollte, wird mit den Briefen über die religiöse Erziehung, einer andern Schrift von demselben Verf, weiterhin angezeigt werden.

hervorbringende, sammelnde, verändernde und benutzende ein, und behauptet, daß mit der Entwickelung der hervorbringenden, durch eine von der Natur getroffene Einrichtung, die Vervollkommnung der andern Kräfte erfolge, ohne daß der Erzieher auf dieses besonders Rücksicht zu nehmen brauche. Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft machen das Gebiet der hervorbringenden Kräfte aus, und haben diesen Namen, weil nur durch sie entweder Vorstellungen von wirklichen Gegenständen, oder solche Vorstellungen entstehen, welche auf die realen Gegenstände angewandt werden können und müssen. In der Erklärung dieser Kräfte hat sich der Verf. auch die vorhin gerügte Unbestimmtheit zu Schulden kommen lassen, und nur die transscendentalen Merkmale derselben angegeben. In dem Compendium aber hat er die Merkmale dieser Kräfte, an denen sie auch in der Psychologie unterschieden werden können, in die Erklärung derselben aufgenommen, und Sinnlichkeit als ein Vermögen einzelne Gegenstände als einzelne vorzustellen, den Verstand als ein Vermögen einzelne Gegenstände als verbunden, d. h. Thatsachen vorzustellen, die Vernunft als das Vermögen der Grundsätze erklärt. Der Verf. nimmt an, daß der Anfang der Uebung einer jeden dieser Kräfte, die Vollkommenheit der vorhergehenden schon voraus setzte, und baut darauf die Behauptung, daß die Erziehung in so viel Perioden zerfalle, als hervorbringende Kräfte zu entwickeln sind, will aber wegen Anfang und Ende der Perioden die Erfahrung und Beobachtung zu Rathe gezogen wissen. 5) Erziehung als ein wirksames Mittel zu Beförderung unserer Ruhe und Glückseeligkeit vorgestellt. Die Abh. zeigt, daß selbst unsre Zeiten durch eine langsame fortschreitender Erziehung gewinnen würden. Da nach der Vorstellungsart des Verf. diese verzögernde Erziehung diejenige ist, welche gegeben werden sollte, und die beschleunigende, welche wirklich gegeben wird, den Kräften der Zöglinge nur eine scheinbare Voll-

kommenheit ertheilt, die wie eine in Treibhäusern erhaltene Baumblüthe selten zu Früchten reift: so wäre der S. 128 geäußerte hartklingende Gedanke „erhalte die Menschen länger in der Unmündigkeit" wohl besser so ausgedrückt werden: „reißt nicht den Menschen mit Gewalt aus dem Stande der Unmündigkeit heraus, den ihm die Natur angewiesen hat, und aus welchem ihr ihn nur mit seinem und eurem Schaden zu früh heraus reißen könnt. 6) Ueber Rousseaus Begriffe von Erziehung. Es wird gezeigt, daß R. nichts anders darunter verstehe, als Entwickelung der menschlichen Kräfte, und die Beförderung dieser Entwickelung. 7) Prüfung einiger Stellen des Rousseauischen Emils; nimmt einige Stellen dieses merkwürdigen Buchs gegen Mißdeutungen anderer in Schutz, und zeigt, wie gleich sich R. in seinem Räsonnement, trotz des scheinbaren Widerspruchs seiner Behauptungen, geblieben sei.

8) De vera educationis indole. Dissertatio philosophica, etc. edita a Joan. Georg. Frider. Goetze Lips. 1794 ex officina Klaubarthia. 4. 5 Bogen.

Diese (in gutem Latein geschriebene) Dissertation trägt die Behauptungen des Verf. — daß Erziehung in einer Pflege und Sorge für die zarten Kräfte der Kinder bestehe, welche aus der Natur dieser Kräfte zu bestimmen sei (§. 26.) und daß der Zweck der Erziehung dem Zwecke der Menschheit zwar nicht entgegenstehen, aber doch auch nicht derselbe sein dürfe, daß er in den Jahren der Kindheit und Jugend zu erreichen sein müsse, und also nichts anders als die Brauchbarkeit der Kräfte selbst sein könne, (§. 34) — in gefälliger Kürze vor, welche die Uebersicht und Beurtheilung des Ganzen sehr erleichtert.

Die Fortsetzung künftig.



Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Ersten Bandes drittes Heft.

1795

im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung

in Neu-Strelitz.

Innhalt des dritten Hefts.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen philosophischer Schriften.

I.

Beitrag zur Bestimmung der Begriffe: Erziehung und Unterricht in ihrem Unterschiede und Zusammenhange.

1.

Erziehung.

1. Erziehung ist ursprünglich ein physischer Begriff, und bedeutet: die Hülfleistung, die man anwendet, um ein Ding aus der Tiefe nach der (in dem Begriffe des Dinges bestimmten) Höhe zu bringen; — die, den Uebergang eines Dinges aus seinem unvollkommenen Zustande in einen vollkommneren begleitende, die Vervollkommnung befördernde Hülfleistung.

2. Bei dieser Hülfleistung werden immer Kräfte vorausgesetzt, die ursprünglich wirksam sein können; ursprüng-

lich wirksame Kräfte selbst können aber durch die Hülfleistung nicht gegeben werden. Die Hülfleistung bleibt demnach eingeschränkt auf Beförderung der Wirksamkeit der Kräfte a) durch die Hinwegräumung äußerer Hindernisse, (Entwickelung der Wirksamkeit der Kraft) b) durch Hinwegräumung innerer, in dem Mangel an Cultur gegründeten, Hindernisse (Beförderung der formalen Bildung der Kraft).

3. Kräfte entwickeln und bilden sich selbst; äußere Dinge und deren Einwirkung befördern nur die Entwickelung und Bildung derselben.

4. Entwickelung bedeutet den Uebergang einer Kraft aus ihrer Trägheit und Ruhe, aus ihrer Nichtwirksamkeit zur Wirksamkeit überhaupt; Bildung bedeutet den Uebergang einer Kraft von unvollkommener Wirksamkeit zu der in dem Begriffe einer solchen Kraft zusammengefaßten Totalität der Wirksamkeit.

Bilden überhaupt heißt einem Dinge Form geben. Diese Form ist bestimmt entweder in dem Dinge selbst, oder außer demselben. Erstere ist dem Dinge wesentlich, die andere zufällig. Erstere begründet die innere absolute, die zweite eine äußere zufällige Vollkommenheit des Dinges. — Da der Mensch Zweck an sich selbst und nicht ein bloßes Mittel ist, so kann und darf demselben durchaus keine beliebige Form gegeben d. h. aufgedrungen werden, sondern die Form des Menschen ist

schon gegeben in seiner Menschheit, und diese Form wird durch Bildung nur sichtbar gemacht. Die innere Vollkommenheit des Menschen ist zugleich aber auch seine äußere, nur in verschiedener Beziehung. — Dieser Satz, den ich hier nicht beweisen kann, muß aller Pädagogik zum Grunde gelegt werden. —

5. Jede Kraft beschließt in sich ein inneres, ursprüngliches, ihr von ihr selbst abgedrungenes Streben, sich gemäß ihrer Natur, d. i. der Form ihres Vermögens, zu äußern. Dieses ist der innere Grund der Möglichkeit ihrer Caussalität. Kommt zu diesem inneren Grunde der Möglichkeit der Caussalität ein äußerer Stoff, so geht diese strebende Caussalität in wirkliche objective Caussalität über. Das bloße Streben wird Wirksamkeit.

6. Die Entwickelung und Vervollkommnung menschlicher Kräfte, die Aeußerung ihrer Formen, wird vermittelt, befördert durch Stoffe. Der Stoff, an welchem sich die Handlungsweise einer Kraft entwickelt und auf etwas von ihr Verschiedenes übergeht, der Stoff, wodurch der transscendentale Gebrauch eines Vermögens möglich wird, kann der Entwickelungsstoff; derjenige, an welchem sich die entwickelte Kraft formal bildet, der Bildungsstoff heißen.

7. Der Entwickelungsstoff der Sinnlichkeit ist ein roher, bloßer Stoff. Der Entwickelungsstoff des Verstandes und der Vernunft aber ist im ersten Falle ein durch sinnliche Vor-

stellung, im zweiten durch den Verstand vorgestellter, in beiden Fällen ein schon geformter Stoff.

8. Der Entwickelungsstoff der Sinnlichkeit muß dem Menschen gegeben werden; hingegen den Entwickelungsstoff des Verstandes und der Vernunft muß er sich selbst erzeugen.

9. Die Welt der Erscheinungen des äußeren Sinnes befördert unmittelbar die Entwickelung der Sinnlichkeit, mittelbar die Entwickelung des Verstandes und der Vernunft.

10. Wären bloß entwickelte und überhaupt, wenn auch unvollkommen, wirksame Kräfte hinreichend, müßte nicht die Wirksamkeit einer Kraft dem Vermögen derselben durchaus adäquat sein, so bedürfte es gar keiner methodischen Erziehung.

11. Da nun der Fortgang einer entwickelten Kraft zu einer ihrem transscendentalen Gesetze gemäßen festen, sicheren und fertigen Wirksamkeit (formale) Bildung heißt, so ist Erziehung überhaupt und der Gattungsbegriff derselben: Beförderung der Entwickelung und Bildung menschlicher Kräfte.

Formale Bildung und Vervollkommnung der Kräfte sind Synonymen.

12. Da die Natur außer uns unmittelbar nur die sinnlichen Vermögen entwickelt und die durch Menschen fortzu-

führende Erziehung bloß einleitet, so kann man nur uneigentlich von einer Erziehung der Natur reden. Will man aber den Ausdruck im Gegensatz der Erziehung durch Menschen beibehalten, so sind Erziehung durch Natur und Erziehung durch Menschen bloße Artbegriffe der Erziehung, die unter dem Gattungsbegriffe (11.) enthalten sind.

13. Menschen wirken auf Kinder entweder unabsichtlich, wie Natur, oder absichtlich, nach Vorstellung von Zwecken.

14. Erziehung im engsten Sinne, und der in der Pädagogik gültige Begriff derselben ist daher: absichtliche Beförderung der Entwickelung und Vervollkommnung menschlicher Kräfte.

Absichtliche Beförderung kann zweierlei bedeuten: 1) Dem blinden instinctartigen Bestreben der menschlichen Kräfte, sich zu entwickeln, kömmt der Mensch zu Hülfe und befördert das mit Bewußtsein, wornach die Kräfte blindlings streben (5.). 2) Auch die äußere Natur, die den objectiven Entwickelungsstoff darreicht, wirkt nur blind, nicht regelmäßig auf den Menschen. Der Erzieher hingegen giebt der Natur eine solche Stellung zum Kinde, oder dem Kinde eine solche Stellung zur Natur, daß diese durch die Kunst des Erziehers regelmäßig, gemäß den Zwecken des Erziehers, auf das Kind wirke.

15. Die Reflexion über die menschlichen Gemüthskräfte, in pädagogischer Rücksicht, lehrt uns dreierlei Kräfte

kennen: 1) solche, deren Entwickelung und formale Bildung befördert werden kann, z. B. der Verstand, die Vernunft; 2) solche, die keine Entwickelung gestatten, deren Bildung, d. i. Steigerung des Grades ihrer Wirksamkeit, hingegen befördert werden kann. Hieher gehören vorzüglich die empirischen Vermögen: Gedächtniß, Einbildungskraft, so wie das Begehrungsvermögen, Urtheilskraft; 3) solche, die nur entwickelt und nicht gebildet werden können; z. B. praktische Vernunft, Freiheit.

16. Mit der Entwickelung der praktischen Vernunft und der Freiheit wird der Mensch mündig und die Erziehung geschlossen. Die Kunst des Erziehers, nicht des Lehrers, ist hier am Ende, und der Zweck des Erziehers muß nun als erreicht angenommen werden. So bald die Kräfte entwickelt sind und der Mensch durch die entwickelte Vernunft seinen Kräften einen Zweck bestimmen, und durch seine Freiheit von der Vernunft zweckmäßigen Gebrauch machen kann, steht der Mensch nicht mehr unter der Zucht der Erziehung sondern unter der Disciplin seiner Vernunft.

17. Dieser Zweck der Erziehung kann aber nicht die durch Erfahrung erkennbare und aus der Entwickelung der Kräfte hervorgehende Brauchbarkeit derselben sein. (S. Heusingers Beiträge ꝛc. S. 35.) Der nächste Zweck und das Wesen der Erziehung besteht in der Beförderung des transscendentalen Gebrauches der Kräfte eines Kindes, und die Frage ist eben: warum die Entwi-

ckelung der transscendentalen Operationen in dem Gemüthe des Kindes vorgenommen wird? Diese transscendentalen Operationen, oder die Brauchbarkeit, sind daher nur ein Mittel für einen Zweck, der von dem Mittel verschieden sein muß. Denn Entwickelung der Kräfte und Beförderung des Gebrauches der Kräfte sind nur verschiedene Ausdrücke eines und desselben Begriffes. Setzt man nun das Definitum an die Stelle der Definition, so bekommen wir den Satz: der Zweck der Erziehung ist — Erziehung.

Da der Zweck der Brauchbarkeit nur aus der Erfahrung erkannt wird, so hatte der erste Erzieher diesen Zweck nicht und konnte denselben nicht haben, weil er die Erfahrung von der Brauchbarkeit der Kräfte, die aus der Erziehung hervorgeht, nicht vor der Erziehung haben konnte.

Nimmt man die Tauglichkeit der Kräfte für den Zweck der Erziehung an, so giebt es eben so viele Zwecke, als es Kräfte giebt. Denn jede Kraft taugt zu etwas anderem. Brauchbarkeit der Kräfte ist daher kein bestimmter, individueller Zweck, sondern ein abstracter Begriff. Da jede menschliche Kraft ihre bestimmte gesetzmäßige Wirksamkeit hat und nur Einen bestimmten Gebrauch zuläßt; da alle Kräfte der Vernunft untergeordnet sind, durch welche allein Einheit der Wirksamkeit der Kräfte, Persönlichkeit, Ichheit möglich wird, so kann der Zweck der beförderten Entwickelung der Kräfte nicht Brauchbarkeit derselben ohne Einen bestimmten Gebrauch, nicht Zweckmäßigkeit ohne Zweck sein.

Was ich ehedessen gegen den Zweck der Vervollkommnung erinnerte, gilt auch von der Brauchbarkeit.

18. Die Erziehung hat zu ihrem Vorwurf die Entwickelung der transscendentalen Wirksamkeit der Hauptkräfte, welche jeder andern möglichen Wirksamkeit zum Grunde liegt und die Urwirksamkeit des menschlichen Gemüthes ausmacht. Diese Entwickelung besteht in der Veranlassung des ursprünglichen, constitutiven Gebrauches der Formen. Mit diesen hat es die Erziehung ausschließend zu thun, und alles Materiale hat nur relativen Werth in Beziehung auf die Formen. (Diese Sätze sind in dem Begriffe der Entwickelung der Kräfte enthalten.)

19. Es giebt eben so viele transscendentale Formen als es transscendentale Kräfte oder Vermögen giebt. Unter diesen Formen giebt es höhere und niedere, wovon die Vernunftform die höchste ist.

20. In der Vernunftform ist der Charakter der Menschheit bestimmt, und mit deren Entwickelung geht in dem Kinde hervor die Menschheit.

21. Der Mensch ist Mensch, inwiefern er durch, oder doch mit Rücksicht auf die Vernunft handelt.

22. Die Vernunft giebt nicht der Wirksamkeit der übrigen Kräfte Gesetze, (denn diese erkennen keine anderen, als die sie von Natur haben) sondern den durch jene Kräfte möglichen Producten.

23. Durch die Entwickelung und Steigerung der Wirksamkeit der Vernunft wird Einheit, Gesetzmäßigkeit, absolute

Zweckmäßigkeit, absolute Harmonie der Person mit sich selbst und der Geisterwelt, möglich, wirklich. Durch die Entwickelung der Vernunft wird aber das Hervorgehen dieser absoluten Harmonie befördert, und die Vernunft ist nicht wirksam, ohne den Wirkungen der anderen Vermögen ihre Form absoluter Harmonie aufzudrücken.

24. Die Vernunft allein vermag aber auch nichts zu wirken ohne die ihr untergeordneten Vermögen. Leitung der Wirkungen aller Vermögen durch Vernunft, absolut harmonischer Gebrauch aller Gemüthsvermögen durch Vernunft, ist daher das höchste, mit der Entwickelung der Vernunft erreichbare Ziel der Erziehung.

Dieser Zweck begreift die Brauchbarkeit in sich und unter sich, und bestimmt zugleich, warum und in wiefern und wozu die untergeordneten Kräfte brauchbar sein sollen. Da aber die Entwickelung der Vernunft in der Sphäre der Erziehung liegt, so ist dieser Zweck physisch nothwendig; mit der Entwickelung der Vernunft d. i. des Gebrauches ihres transscendentalen Gesetzes wird auch dieser Zweck gesetzt. Da ferner die Vernunft von keinem höhern Vermögen Gesetze bekommen noch annehmen kann, sondern sich selbst Gesetz und Selbstzweck ist, so ist der angegebene Zweck der höchste.

25. Der Gebrauch der Vernunft durch Freiheit, oder der moralische Gebrauch der wirksamen Kräfte, liegt außerhalb der Gränzen der Erziehung, und ist bloß Sache der

erzogenen Person. Der Erzieher hat es bloß mit den transscendentalen Bedingungen der Möglichkeit der Moralität, oder mit den veranlassenden Gründen zu thun.

2.
Unterricht.

1. Unterricht unterscheidet sich von der Erziehung

a) durch einen kleinern Umfang.

Die Erziehung umfaßt den ganzen Menschen, d. h. alle seine Kräfte, um sie zu entwickeln und zu vervollkommnen. Der Unterricht wendet sich bloß an den Verstand (in weiterer Bedeutung). Die Sphäre der Kräfte für den Unterricht ist kleiner.

b) durch ein von dem des Erziehers verschiedenes Verfahren.

In der Sphäre der Erziehung liegt auch Entwickelung des Verstandes; allein dieses der Erziehung und dem Unterrichte als Object gemeinsame Vermögen wird von beiden auf verschiedene Art bearbeitet. Der Erziehung ist es bloß um die Anwendung und den Gebrauch der Form, um die Erzeugungskraft des Verstandes, nicht um das Erzeugte, um den transscendentalen Gebrauch des Verstandes zu thun. Der Erzieher sorgt daher für rohen Stoff, um denselben vom Kinde formen und bilden zu lassen.

Der Lehrer hingegen giebt schon geformten, von ihm (dem Lehrer) gebildeten Stoff, und macht denselben analytisch deutlich.

c) durch verschiedene Thätigkeiten von Seiten des Kindes.

Die Verstandes- und Vernunftthätigkeit des Zöglings ist constitutiv, die Vorstellungen empirisch, concret. Die Verstandes- und Vernunftthätigkeit des Lehrlings ist logisch, reflectirend, und die Vorstellungen abstract.

d) durch einen von dem Zwecke des Erziehers ganz verschiedenen Zweck.

Der Erzieher beabsichtiget die Freimachung und Anwendung der Form, und will, daß der Zögling denke. Dem Lehrer ist es um den Innhalt und um das Gedachte zu thun, er will, daß der Lehrling etwas verstehe, wisse.

2. Unterricht ist daher: Mittheilung des Unbekannten durch Begriffe; oder Mittheilung (dem Innhalt nach) bestimmter Begriffe als solcher. *)

3. Es giebt eine Art des Unterrichts, wobei das Verfahren des Erziehers mit dem Zwecke des Lehrers, bestimmte Begriffe zu erzeugen, vereinigt wird. Dieser Unterricht besteht in der

*) Die Erklärung des Hrn. Heusinger: „Wer die (materiale) Bildung einer Kraft befördert, der unterrichtet" (s. dessen Theorie der Erz. §. 16.) ist zu unbestimmt, daß sie nicht einen nachtheiligen Einfluß auf dessen Erziehungstheorie hätte haben sollen. Wenn nach §. 61. das Auge des Jägers, des Ingenieurs, nach §. 65. das Gehör des Tonkünstlers, zu besonderem Gebrauche geübt wird, so werden Auge und Ohr zwar zu materialen (außer dem Vermögen zu sehen rc. bestimmten) Zwecken gebildet, aber es wird insofern nicht unterrichtet. Unterricht könnte nur die Regeln jener praktischen Uebung vortragen.

Beförderung der Erzeugung bestimmter Begriffe durch den Zögling.

4. Diese Art des Unterrichtes verdient den Vorzug vor dem Unterrichte im oben bestimmten Sinne.

5. Mittheilung und Verdeutlichung der vom Lehrer gebildeten Begriffe könnte man vorzugsweise Lehren nennen. So kann z. B. Geschichte und statutarische Religion nur gelehrt, moralische Religion darf hingegen durchaus nicht in diesem Sinne gelehrt werden.

6. Erziehung und Unterricht sind, laut des obigen, specifisch verschieden. In wie ferne lassen sich beide innerhalb der Erziehungsperiode vereinigen?

So sehr auch Hr. Heusinger manchen sogenannten Erzieher durch die starke Erklärung gegen die Verwechselung des Unterrichts und der Erziehung erschreckt haben mag, so hat er doch unwidersprechlich recht. Hr. H. dachte sich aber blos die Verschiedenheit beider Bildungsarten mit aller Lebhaftigkeit, und dachte dabei weniger an die Vereinbarkeit beider. Empirische Bestimmungen z. B. "Unterricht findet vor dem zwölften Jahre nicht statt," sind einer wissenschaftlichen Theorie unwürdig und gehören mehr in die pädagogische Klugheitslehre. Vielleicht kommt diese Lehre durch folgende Grundsätze der Entscheidung näher.

7. Erziehung geht allem Unterrichte vorher.

Wenn der Verstand an bestimmten Gegenständen thätig sein soll, muß er überhaupt schon thätig sein können.

Dieses Thätigwerden wird aber befördert durch die den Verstand entwickelnde und formal bildende Erziehung. Also macht Erziehung den Unterricht formal möglich.

Die Thätigkeit des Kindes beim Unterricht ist reflectirend. Es kann aber nur über das, was durch transscendentale Operationen ins Bewußtsein gesetzt worden, reflectirt werden. Da nun durch Erziehung jene transsc. Operationen veranlaßt werden, so muß nothwendig Erziehung dem Unterrichte vorausgehen.

Da transscendentaler Vernunftgebrauch allem logischen vorausgehen muß, so sieht man nun wissenschaftlich das Verkehrte der gewöhnlichen, privilegirten Erziehungsmethoden ein. Die verkehrte Menschenbildung in niedern und hohen Schulen erläutert, was noch gar nicht im Bewußtsein gesetzt ist, sie versteht die Kunst zu analysiren, was noch gar nicht verbunden ist, will abstracte Vorstellungen ohne die vorauszusetzenden concreten hervorbringen u. s. w. Hieraus folgt:

8. Nur entwickelte und formal gebildete Kräfte sind unterrichtsfähig. Negativ:

9. So lange dieselbe Kraft noch erzogen wird, kann und darf sie nicht unterrichtet werden.

Erzogen wird eigentlich der Mensch; seine Kräfte werden vervollkommnet. Man erlaube aber hier diesen

unschicklichen Ausdruck, weil er die bezielte Unterscheidung genauer andeutet.

10. Der Verstandesunterricht muß genau vom Vernunftunterricht unterschieden werden.

Der Verstandesunterricht hat zum Gegenstande Objecte der äußeren Erfahrung, um die äußeren Anschauungen zu Begriffen und zu Erfahrungen zu erheben. Der Verstand urtheilt hierbei unmittelbar. Der Vernunftunterricht hat zum Gegenstande Objecte der innern Erfahrung, nichtsinnliche und übersinnliche Dinge. Die Vernunft urtheilt hierbei mittelbar, nach Grundsätzen und Principien.

11. Der Verstandesunterricht geht dem Vernunftunterricht vorher. Dies bedarf keines Beweises.

12. So bald der Verstand entwickelt ist, und die zum Verstandesunterricht erfoderliche Reife hat, kann und darf er unterrichtet werden. (8).

13. Während die Verstandesreife den Verstandesunterricht erlaubt, und — wenn dieser rechter Art ist, — als Mittel der fernern Verstandescultur fodert, kann die Vernunft noch lange unfähig zum Vernunftunterricht sein.

Mit andern Worten: Während die Vernunft noch entwickelt und erzogen werden muß, kann der schon entwickelte und thätige Verstand nach seiner Art unterrichtet werden. Auf diese Art und unter diesen Bestimmungen thut der Unterricht weder der Verstandes- noch der Vernunft- Erziehung

Abbruch. — Mich dünkt, daß dieser Grundsatz einiges Licht über die Vereinbarkeit der Erziehung mit dem Unterricht verbreite, und die Prüfung der Pädagogiker verdiene; um die ich zugleich bitte.

14. Aus dem bisher Gesagten folgt: daß der Verstandesunterricht in die Periode der Vernunftentwickelung falle, und daß der Vernunftunterricht nur nach geschlossener Erziehung statt finde.

15. Aller Unterricht (10) muß der Erziehung, die materialen Zwecke des Unterrichts müssen den formalen Zwecken der Erziehung untergeordnet, d. h. den Bedingungen der Verstandes- und Vernunftcultur überhaupt angemessen sein.

Alles Lehren in der obigen Bedeutung, alles Offenbaren der Begriffe und Grundsätze, (unter allen die schlechteste Art der Menschenbildung) muß ohne alle Gnade, bei nicht historischen Gegenständen, aus der Jugendbildung durch Erziehung und Unterricht verbannt werden. Ich wenigstens vermag nicht einzusehen, wie man bei dem getadelten Verfahren die Mündigkeit der Menschen befördern könne; wohl aber sehe ich ein, daß diejenigen, welche die Auswicklung und Emporhebung der Menschheit im Menschen ihren subjectiven Einsichten und, was allentscheidend ist, ihrem egoistischen Interesse zuwider finden, sehr klüglich und consequent handeln.

Obiger Grundsatz leidet und verdient auch in der Homiletik Anwendung,

Aus dem obigen Grundsatze folgt: 1) Aller Unterricht muß vor allem auf Beförderung der Wirksamkeit der Spontaneität, auf Entbindung der Thätigkeit, auf Stärkung der Verstandes- und Vernunftkraft abzielen. 2) Der Stoff des Verstandesunterrichts müssen Gegenstände der Sinnenwelt, gegeben durch eigene Anschauung — der Stoff des Vernunftunterrichts müssen wirkliche in dem Bewußtsein des Lehrlings vorhandene Thatsachen, selbstgebildete Begriffe, selbstgefällte Urtheile, selbsterzeugte Prämissen sein. — Dieses anzudeuten ist hier schon genug. Eine weitere Zergliederung gehört in die Pädagogik.

Auf diese Art erscheint demnach die pädagogische Antinomie auflösbar. Satz: der Unterricht kann von der Erziehung nicht getrennt werden. Gegensatz: der Unterricht muß von der Erziehung ausgeschlossen werden. Im Satze wird das Wort Erziehung im weitesten Sinne, für Menschenbildung überhaupt genommen; im Gegensatze aber, in der engsten oben bestimmten Bedeutung. Der Satz ist wahr, indem Erziehung nicht ausreicht, die Kräfte in formaler und materialer Rücksicht d. h. vollständig zu cultiviren. Der Gegensatz ist wahr, indem Erziehung als solche den Unterricht als solchen ausschließt. Erziehen ist etwas ganz anders als

unterrichten (S. 1); und insoferne erzogen wird, wird nicht unterrichtet, und umgekehrt. Allein Erziehung und Unterricht lassen sich vereinigen, beide finden zugleich statt innerhalb der Erziehungsperiode überhaupt (13). Dieselbe Kraft aber kann durchaus nicht zugleich erzogen und unterrichtet werden (7. 8. 9.). Satz und Gegensatz lassen sich daher vereinigen durch Unterscheidung und Beschränkung, durch Subordination, aber nicht durch Coordination, durch Succession, aber nicht durch Coexistenz.

II.

Etwas über den Ausdruck: Erziehung zum Menschen und Bürger *).

Die gegenwärtig gewöhnliche Erziehungsart, welche den Bedürfnissen unsers Zeitalters weit besser angepaßt werden könnte, wenn man die neuesten Entdeckungen Teutscher Philosophen zum Vortheil der Pädagogik benutzen wollte, erhält sich, sogar bei denkenden Köpfen, dadurch nicht wenig in Ansehen, daß man vorgiebt, das Kind müsse in der Jugend zu

*) Ich habe in meinem Beitrag zur Berichtigung einiger pädagog. Begriffe, in der Abhandlung über Erziehung zum M. u. B. zugleich, keine bestimmte Rücksicht auf die Meinungen des Hrn. Villaume u. Rehberg über eben diesen Gegenstand genommen, weil es mir hauptsächlich um Bekanntmachung meiner eigenen Ideen zu thun war, und sich ohnehin mehr Veranlassung zum Polemisiren fand, als ich wünschte. Ich nehme aber diese Rücksicht jetzt in der Ueberzeugung, daß zur endlichen Auflösung der Frage, ob man auch Bürger erziehen könne, so wie man Menschen erziehen kann, eine solche bestimmte Rücksicht auf die Behauptungen dieser beiden Schriftsteller gewiß dienlich sein wird.

seinem künftigen Bürgerstand vorbereitet werden, und diese Vorbereitung bestehe zum Theil in dem Unterrichte in Lehren und Geschicklichkeiten, gegen welche die Kinder zuweilen nicht geringe Abneigung blicken lassen. Dieser Vorwand hat etwas so scheinbares, daß er den Irrthum selbst dem Auge des Denkers verbirgt, und er muß stark und anhaltend beleuchtet werden, ehe man hoffen kann, den irrigen Grundsatz verlassen und zugleich alle die Anstalten umgeändert zu sehen, welche durch ihn begünstiget werden. Sei es auch, daß eine noch so lange Zeit dazu erfodert werde, einer richtigern Ueberzeugung Eingang zu verschaffen, und eine praktische Anwendung derselben zu bewirken, so muß doch der Wahrheitsfreund, dem es nicht gleichgültig ist, ob er Wahrheiten oder Irrthümer im Umlauf sieht, wenigstens das seinige thun, die leztern nach seinem besten Vermögen zu bekämpfen.

Ich gestehe, daß mir die Behauptung, ein Kind müsse zu seinem künftigen Bürgerstande schon während der Jahre seiner Erziehung vorbereitet werden, zu der Classe von Irrthümern zu gehören scheint, welche unmittelbar schaden, weil man sie nicht nur im Kopfe hat, sondern auch gezwungen ist darnach zu handeln, und daß ich sehr gerne zu einer befriedigenden und erschöpfenden Untersuchung dieses Gegenstandes Veranlassung geben möchte.

Wenn man in den Begriff von Erziehung der Kinder nichts weiter aufnimmt als die Merkmale: daß sie Beförderung der Entwickelung der menschlichen Kräfte ist; so folgt

daraus unmittelbar, daß man nur einen Menschen, einen bloßen Menschen erziehen kann. Denn die Erziehung giebt dem Kinde nichts, sondern entwickelt nur das, was in ihm liegt, und was sich in den Jahren der Kindheit und Jugend erst so weit vervollkommen soll, daß es in den übrigen Lebensjahren gebraucht werden kann.

Die menschlichen Kräfte nun, welche der Erfahrung zufolge in dem Kinde noch unentwickelt liegen, und welche eben das sind, dessen Entwickelung der Erzieher befördern soll, sind so beschaffen, daß aus ihrer Betrachtung unmittelbar einleuchtet, wozu sie gebraucht werden können und sollen, und daß der Erzieher also nicht weiter nachzufragen nöthig hat, was der erwachsene Mensch mit diesen Kräften anfangen werde, um aus der Absicht, welche dieser sich setzen möchte, allenfalls zu schließen, wie während der Entwickelung der Kräfte ihr Emporwachsen zu drehen oder zu wenden sei. Der Mensch soll mit seinen Kräften wahrnehmen, urtheilen, reflectiren, handeln u. s. w. Das sieht der Erzieher aus der Natur dieser Kräfte. Wodurch aber ist er berechtigt eine bestimmte Art anzunehmen, wie sein Zögling einst wahrnehmen, urtheilen, und reflectiren werde? Etwa deswegen, weil das Streben des Menschen nach Wahrheit und Weisheit geht oder gehen sollte? So lange wir aber kein materiales Merkmal der Wahrheit und Weisheit haben — und dieses fehlt uns wenigstens gegenwärtig — so lange ist der Erzieher gezwungen, anzunehmen, sein Zögling werde alsdann richtig und weise denken und handeln, wenn seine Denkkraft und sein Charakter

zur möglichsten Vollkommenheit gebracht worden sind, und dazu kann er nicht anders wirken als dadurch, daß er durch zweckmäßige Uebung der Kräfte, den Zustand ihrer Unvollkommenheit verkürzet.

Noch weniger aber kann man einem denkenden Erzieher die Meinung beilegen, er wolle seinen Zögling dahin bringen, daß er so denke und handle, wie die Menge entweder gegenwärtig denkt und handelt, oder wahrscheinlicher Weise in den Jahren der Mannbarkeit desselben denken und handeln werde, unangesehen ob auch beides an sich recht und gut sei, sondern nur deswegen, weil es bequem ist, mit andern und besonders mit unsern Zeitverwandten einerlei Uberzeugung zu haben.

Soll daher die Behauptung, daß die Erziehung auf den Bürgerstand des Zöglings Rücksicht nehmen müsse, einen Sinn haben, so muß wahrscheinlich das Wort Erziehung in einer andern als in der aufgestellten Bedeutung genommen werden. Es wird der Mühe nicht unwerth sein, hierüber Gewißheit zu suchen.

So wenig ich im Stande bin eine bestimmtere Erklärung des Begriffes: Erziehung, als die angegebene, zu finden; so wohl ist mir bekannt, daß es andere Erklärungen giebt, und daß diese insgesammt darinn überein zu kommen scheinen, daß Erziehung in der Vorbereitung auf das künftige Leben des Zöglings bestehe. Diese Erklärung giebt dem Begriffe: Erziehung zum Menschen und Bürger Ei-

nen Sinn. Denn jene würde in der Vorbereitung zu dem menschlichen, diese in der Vorbereitung zu dem bürgerlichen Leben des Zöglings bestehen. Allein dieser Sinn des Wortes: Erziehung zum Menschen und Bürger, ist, wie mir vorkömmt, nur dadurch möglich, daß man in dem Begriff von Erziehung überhaupt das wesentliche Merkmal wegläßt, wodurch Kindererziehung (und von dieser spricht man doch) sich nicht nur von jeder Erziehung überhaupt, sondern auch von jedem andern mit Kindern und Erwachsenen vorzunehmenden Geschäfte deutlich und wissenschaftlich eben so gut unterscheiden muß, als im gemeinen Leben der Zustand der Kindheit und Jugend eben so sicher als undeutlich unterschieden wird. Der Erzieher kömmt auch durch jene unbestimmte Erklärung seines Geschäftes in der Kenntniß dessen, was er zu thun hat, um keinen Schritt weiter. Denn wer sagt ihm nun, wie er den Zögling auf sein künftiges Leben als Mensch und als Bürger vorbereiten soll? Wo nimmt er denn die Instruction her? Diese kann er wohl durch die zuerst angegebne bestimmtere Erklärung von Erziehung, aber nicht durch die letzte weitere erhalten.

Man gebe indessen zu, der Erzieher finde diese sowohl durch Untersuchung der menschlichen Natur seines Zöglings, als in der Kenntniß des Staates, in welchem sein Zögling wahrscheinlich leben wird; (denn mit Gewißheit weiß er doch nicht, ob er da bleiben werde, wo er geboren und erzogen ist): so fragen wir ihn, was er bei der Untersuchung nicht nur der menschlichen sondern auch der kindlichen Natur seines Zöglings ge-

funden hat? Er hat gewiß nichts anders finden können, als die Unvollkommenheit aller Kräfte des Menschen, welche durch Uebung vollkommener werden sollen. Und diese Entdeckung würde nun die Sorge für die Erziehung zum Menschen bestimmen. Was hat er aber nun für Regeln in Ansehung der Erziehung zum Bürger in der menschlichen und kindlichen Natur seines Zöglings gefunden? Er antworte hier selbst; unsern Augen sind diese Entdeckungen entgangen. Giebt er uns zu, daß er in der Natur des Kindes zwar keine Auffoderung und keine Regeln zu der Erziehung des Bürgers finde, aber doch wenigstens die Wahrscheinlichkeit, daß sein Zögling einst Bürger sein werde, achten, und deswegen in der Staatsverfassung die Bedingungen, unter welchen man in ihr ruhig und glücklich leben könne, zu finden hoffen müsse; so mag er denn diese untersuchen, und uns mittheilen, was er dadurch für sein Erziehungsgeschäft gewonnen habe.

Das Resultat wird vielleicht sein, daß man dann ein guter und gewissenhafter Bürger ist, wenn man die Bedingungen des Bürgervertrages erfüllt. Welches diese sind, weiß jeder, der selbst Bürger ist, und zu ihrer Erfüllung sind weder besondere Kenntnisse noch Geschicklichkeiten nöthig, wenigstens solche nicht, welche nur in der Jugend erworben werden könnten.

Aus diesen Gründen bin ich überzeugt, daß der künftige Bürgerstand des Zöglings für die Erziehung ein völlig gleichgültiger Umstand sei, und daß das bisher gesagte hinreiche zu

der Behauptung: Erziehung zum Bürger sei ein Ausdruck ohne Sinn.

In der That scheinen auch diejenigen, die sich desselben da bedient haben, wo sie von Erziehung der Kinder, von Vorbereitung der Kinder zu ihrem künftigen Leben sprachen, nur den einmal in Umlauf gekommenen Ausdruck beibehalten zu haben, um ihn für eine Behauptung zu brauchen, welche zwar einen ähnlichen, aber schlechterdings nicht eben den Sinn hat, den man dem ersten Anschein nach jenem gewöhnlichen unterlegen kann. Denn so sehr man berechtigt ist, von einem Mann, welcher ein Kind auf sein bürgerliches Leben vorzubereiten, es zum Bürger zu erziehen verspricht, zu erwarten, daß er ihm Kenntnisse und Geschicklichkeiten beibringen werde, die er nur als Bürger braucht, und die ihm nur in der Jugend beigebracht werden können; (denn Erziehung geht nur Kinder und junge Leute an, und wer einen Bürger erziehen will, der muß mit dem Kinde etwas vornehmen, was nur in der Kindheit mit ihm vorgenommen werden kann); so wahrscheinlich wird es bei fortgesetzter Prüfung dieses Vorgebens, daß man sich nur in dem Ausdrucke vergreift, und eigentlich behaupten will: der Erzieher müsse den Kräften des Zöglings schon während der Entwickelung derselben, so viel ihm möglich sei, nur die Vollkommenheit, nur die Ausdehnung, mit einem Worte, diejenige Modification geben, welche dem Zustand der Welt, und der Gesellschaft, in welcher der Zögling als Mann sich befinden wird, die angemessenste wäre. Wenigstens scheint

mir dies Herrn Villaume's Behauptung in einem lesenswürdigen Aufsatze der bekannten Revision *) des gesammten Schul- und Erziehungswesens zu sein.

Man würde aber freilich wohl thun, den Ausdruck, der viel zu eingeschränkt ist, zu verlassen, und die Behauptung: daß der Mensch zum Bürger erzogen werden müsse, in die Formel einzukleiden, daß man bei der Erziehung des Kindes schon auf seine Brauchbarkeit in der menschlichen Gesellschaft, in welcher er als Mann auftreten wird, sehen solle, wie es in der That von Hr. Villaume und andern, die diese Behauptung aufgestellt haben, geschehen ist. Dadurch wird die Sache verständlicher, und eine Prüfung belohnender und lehrreicher.

Herr Villaume hat seine Abhandlung überschrieben: ob und in wiefern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sei? und hat keine Gründe unerörtert gelassen, aus welchen er seine bejahende Antwort auf diese Frage befestigen zu können glaubte. Wem es nur immer um Licht bei dieser interessanten Untersuchung zu thun ist, der wird diese Abhandlung mit Dank und mit Achtung gegen ihren Verfasser durchlesen, gesetzt daß ihn die angeführten Gründe auch nicht überzeugten, oder seine Meinung wohl gar zu dem Gegensatze bestimmten.

*) S. den dritten Band der Revision. S. 437.

Hr. V. versteht unter der Brauchbarkeit eines Dinges (nicht eines Menschen), in dem Sinne des Worts, den er, nach S. 447 — 50, im Verfolg seiner Untersuchung annimmt, den Zustand desselben, der es fähig macht, von allen Menschen zu ihren Absichten angewendet zu werden; und hält also vermuthlich den Menschen dann im allgemeinen für brauchbar, wenn er zu so vielen Geschäften, als möglich, dienen kann. Die besondere Brauchbarkeit würde diejenige sein, die ihn zu Führung eines besondern Geschäftes in vorzüglichem Grade fähig macht.

Unter Vollkommenheit eines Dinges überhaupt versteht er, nach S. 459, eine gewisse Qualität der Kräfte dieses Dinges, und unter Vollkommenheit eines Menschen, nach S. 460. 61, vergl. S. 542. (9 Cap.), den Zustand seiner Kräfte, wo diese das sind, was sie nach der individuellen Beschaffenheit dieses Menschen sein können. *) Nach Festsetzung dieser Begriffe zeigt er: daß Vollkommenheit und Brauchbarkeit des Menschen nicht einerlei, sondern vielmehr oft einander entgegengesetzt und hinderlich seien, und woher dieses komme; und folgert dann aus gewissen Rechten, welche er, S. 531 — 37, der menschlichen Gesellschaft gegen jeden einzelnen einräumt, daß sie auch das Recht habe, von ihm „die Aufopferung eines Theils seiner Veredlung und Voll-

*) Ueber den Beisatz: „und ohne durch die Pflichten in der Lage des Subjects in der Gesellschaft eingeschränkt zu sein" nachher.

kommenheit" soviel nämlich davon seiner Brauchbarkeit im Wege stehe, zu fodern. Weiterhin sucht er den Widerspruch, den dieses Recht der Gesellschaft mit den Rechten des Einzelnen zu haben scheint, zu vereinigen, und giebt dann dem Erzieher Vorschriften, die er diesen Grundsätzen gemäß zu befolgen habe.

Ich bin beinahe in keinem dieser Punkte mit Hn. V. einverstanden, und habe für meine Meinung folgendes anzuführen.

1) Brauchbarkeit eines Dinges, oder Brauchbarkeit überhaupt, mag allerdings in der Beschaffenheit eines Dinges bestehen, die es fähig macht von den Menschen zu ihren Absichten angewendet zu werden; dieser Begriff paßt aber darum auf den Menschen noch nicht. Dieser ist überhaupt brauchbar, wenn er im Stande ist, menschliche Pflichten (unbestimmt welche) zu erfüllen.

2) Dieser Brauchbarkeit schadet seine Vollkommenheit nicht. Denn die Vollkommenheit des Menschen besteht, wie H. V. selbst behauptet, in der Vollkommenheit seiner Kräfte, also z. B. des Willens und der Erkenntnißkräfte. Je vollkommener diese sind, desto deutlicher werden ihm seine Pflichten einleuchten, desto sicherer und richtiger wird er über sie urtheilen können; je vollkommener der Wille ist, desto lieber wird der Mensch seine Pflichten erfüllen, desto mehr wird er Glück dadurch unter den Menschen verbreiten.

3) H. B. gründet das Recht, das er der menschlichen Gesellschaft einräumt, vermöge dessen sie von einem einzelnen ihrer Glieder die Aufopferung eines Theils seiner Veredlung und Vollkommenheit fodern kann, auf die Wohlthaten, welche die Gesellschaft ihm in seiner Kindheit und Jugend erzeigt hat. Aber seit wann ist es denn eingeführt, daß man einem wider oder ohne seinen Willen durch Wohlthaten eine vollkommene Pflicht auflegt? Darf ich dem hungrigen Reisenden, dem ich Erlaubniß gab sich an meinem Tische zu sättigen, seinen Dank oder wohl gar seine Freiheit vor Gericht abfodern? und doch habe ich ihm Wohlthaten erzeigt, doch ist er mir Dank schuldig. Von dieser Art ist die Schuld, welche unsere Eltern und Erzieher, welche die wohlthätigen Einrichtungen der Gesellschaften uns aufgeladen haben. Wir sind ihnen dafür Dank und Gegenliebe aber keine Dienste schuldig.

4) Die menschliche Gesellschaft hat kein Recht auf eine bestimmte Brauchbarkeit eines einzelnen Menschen, er habe sich denn durch Vertrag zu einer solchen freiwillig verpflichtet. Es mag hier unerörtert bleiben, worinn das Recht der Gesellschaft auf Brauchbarkeit des einzelnen überhaupt bestehe, und ob sie etwas mehr als Unschädlichkeit von ihm fodern könne; aber so viel ist doch ausgemacht, daß niemand von mir die Dienste eines Arztes oder einen Bothengang mit vollkommenem Recht fodern kann, ich habe denn ihm, oder der Gesellschaft vorher versprochen, daß ich diese Dienste übernehmen wolle.

5) So lange ein Kind noch ein Kind ist, d. h. so lange es durch eine in den Kräften selbst vorhandene Unvollkommenheit noch verhindert ist, sie so zu brauchen, wie sie außerdem gebraucht werden können und sollen, ist das Kind unvermögend, einen vor dem Richterstuhl der Vernunft rechtsgültigen Vertrag zu schließen, und hat also in der menschlichen Gesellschaft noch keinen Stand. Daher hat die Regel, welche ein Hauptresultat des Hn. V. ist (S. 526): „der Erzieher muß seinen Zögling nicht vollkommener machen, „als es sein Stand erlaubt“, für mich keinen Sinn. Gesetzt, daß es in der menschlichen Gesellschaft auch Stände gebe, so wie sie in der bürgerlichen vorhanden sind, so geht die Eintheilung in Stände doch wohl nur die Erwachsenen, doch nur diejenigen an, welche sich (freiwillig und durch Vertrag) einem Stande gewidmet haben, und nicht die Kinder. Der Stand des Vaters kann doch nicht auf seine Kinder erben, und H. V. wird doch um deswillen ein Kind nicht zu einem Arzt bestimmen, weil der Vater desselben einer war. Die Kinder werden frei geboren, und sind es ihre ganze Kindheit und Jugend hindurch; ihr freier Wille, welcher in diesem Fall vermuthlich durch ihre Talente geleitet wird, wählt sich ein Geschäft, das sie lernen wollen. Haben sie dies gelernt, so treten sie in der Gesellschaft auf, machen ihre Geschicklichkeit und ihren Entschluß, damit der Gesellschaft zu dienen, bekannt, laden sich dadurch Pflichten auf, die sie vorher nicht hatten, und von nun an kann man sie, meiner Meinung nach, erst zu einem Stande zählen, wenn doch ja von Ständen die Rede sein soll. Der Erzieher richtet sich also nicht

nach dem Stande des Kindes, (denn es hat keinen); sondern er pflegt die Kräfte, welche die Natur dem Kinde gegeben hat, aufs sorgfältigste, und dann erst, wenn er alles gethan hat, kann er dem Kinde allenfalls zu einem Stande rathen, zu demjenigen nämlich, zu welchem das Kind Kräfte und Talente hat. Der Stand bestimmt also nicht den Maaßstab für die Kräfte des Kindes, sondern die Kräfte bestimmen den Ruf zu einem der verschiedenen Stände.

6) Sobald man die bisher befolgte, und durch Hn. V. Grundsätze sanctionirte Ordnung umkehren, und die Kinder nicht mehr für ihren vermeinten Stand erziehen, sondern den Stand der Kinder nach Angabe der Talente wählen wird, welche sie am Ende ihrer Erziehung haben; so wird man auch die Klagen weniger hören, in denen sich gegenwärtig Leute über einen für sie nicht passenden und ihnen aufgedrungenen Stand, und andere über die laue Befolgung der Standespflichten ihrer Nebenmenschen beschweren hört. H. V. führt in den Abschnitten seiner Abhandlung, in welchen er zu zeigen sucht, daß die Vollkommenheit eines Menschen mit seiner Brauchbarkeit nicht zu vereinigen wäre, Beispiele von solchen Leuten auf, die zu dem Berufsgeschäfte, zu dem Stand, der ihnen zugefallen ist, keine Neigung und eben deswegen auch keine Anlagen und Talente haben, und schließt daraus, gleichsam als ob diese Erfahrungen nicht zufällig wären, daß man jedes Kind für seinen Stand erziehen müsse. Die Unbequemlichkeit kömmt aber nicht daher, daß der Erzieher nicht sorgfältig genug in Unterdrückung der Kräfte des Zöglings

gewesen ist, sondern daher, daß man (erstlich) glaubt, man könne und dürfe mit den Naturkräften des Menschen so willkürlich umgehen, und (zweitens), daß man den Jüngling zu einem Stande gezwungen hat, zu dem er weder Neigung noch Talente und also auch keinen Beruf hatte. Der Mensch zieht jederzeit den kürzern, wenn er gegen die Natur kämpft, und seine Einrichtungen für unzerstörbarer hält, als die Veranstaltungen der Natur.

Aus dieser Prüfung der Hauptgedanken des Hn. V. hoffe ich, soll das, was meiner Einsicht nach von der Erziehung in Rücksicht des künftigen Standes des Zöglings geschehen kann und darf, deutlich sein. Wie man nun aber das Kind und den Jüngling zu leiten hat, um ihn zu dem Stand fähig zu machen, zu welchem ihn die Natur bestimmt hat, das ist eine Frage, deren Beantwortung zu weit von der Absicht der gegenwärtigen Abhandlung entfernt liegt, und nicht zur Sache gehört.

Indessen erlaube ich mir noch, ein paar Einwürfe und Fragen, welche H. V. selbst vorbringt, nach meiner Art zu beantworten, weil diese Antwort dem Ganzen noch einiges Licht geben kann. Er meint, S. 479, man könne seinem Räsonnement entgegensetzen: die Erziehung müsse den Menschen lehren, seine Kräfte zu mäßigen, dann würde die hohe Vollkommenheit einer jeden der Brauchbarkeit des Menschen nicht schaden.

Sollte es auch nicht der bequemste Ausdruck sein, wenn man sagt: die Erziehung müsse den Menschen lehren seine Kräfte zu mäßigen; so liegt doch diesem Gedanken eine Wahrheit zu Grunde, nämlich der Grundsatz: daß die Kräfte des Menschen einander selbst einschränken, wenn sie nur gleich stark geübt werden. So schränkt die Ausbildung des Verstandes die Phantasie ein, und das Laster erhält durch Uebung des Geschmacks und des vernünftigen Begehrungsvermögens in dem Menschen ein Gegengewicht. Wir sehen sogar bei genauerer Beobachtung, daß selbst das sinnliche Begehrungsvermögen, wenn es nur, wie man sagt, verfeinert, oder mit andern Worten, wenn es nur geübt und cultivirt genug worden ist, den Menschen von gewissen Lastern durch Eckel dagegen abhält, u. s. w. Diese Bemerkungen begünstigen die Foderung, daß der Erzieher eine jede Kraft des Kindes so vollkommen als möglich machen solle.

Der zweite Einwurf, S. 483: „die Erziehung muß aber den Menschen so bilden, daß er seine Kraft zu mäßigen wisse;" ist verschiedener Deutungen fähig, von denen ich aber keinen Gebrauch machen, sondern nur bemerken will, daß man allerdings von der Erziehung fodern kann, sie solle es darauf anlegen, daß der Zögling seine Neigung (Begierde) der Nothwendigkeit und der Pflicht unterordnen lerne; ob ich gleich gestehe, daß die Erziehung, um einen so wohlgeordneten Menschen zu bilden, ganz andere Mittel anwenden müßte, als diejenigen sind, von denen man bisher diesen Erfolg erwartet hat, nämlich Unterricht in Moral und Religion.

Auf Hn. Vs. Frage, S. 605: „Soll man die Menschen zu Weltbürgern oder zu Staatsbürgern bilden; oder: Soll man ihnen allgemeine Menschenliebe oder Vaterlandsliebe einflößen? antworte ich, daß sie den Erzieher gar nichts angehe. Man kann Weltbürgersinn mit der Befolgung der Pflichten eines Staatsbürgers sehr wohl vereinigen, und Vaterlandsliebe überhaupt nicht durch Erziehung einflößen. Will das Vaterland von seinen Kindern geliebt sein, so mache es sich liebenswürdig, durch Entfernung politischer Gebrechen; will es von ihnen geachtet sein, so respectire es die Rechte des Einzelnen, und thue keinem eine unerlaubte Gewalt an.

S. 607. „Der Mensch hat mehrere, sehr viele Fähigkeiten und Kräfte. Unter allen diesen ist gemeiniglich eine vorzüglich groß, soll man diese nun bilden, oder alle Kräfte gleichfalls zu entwickeln suchen?“ Meine Meinung ist, man müsse in einem solchen Falle, vorzüglich die der hervorragenden das Gleichgewicht zu halten bestimmte Kraft üben, und überhaupt jeder den Grad der Vollkommenheit verschaffen, den man ihr nur immer geben kann, wodurch dann die Harmonie der Kräfte hergestellt wird.

Die Absicht dieses Aufsatzes erlaubte mir nur, das aus Hn. Vs. Abhandlung anzuführen, was ich bestreiten zu müssen glaubte; ich bekenne aber mit aller Aufrichtigkeit, daß ich hierdurch nur diesen Ideengang des Vfs. und bei weitem nicht sein ganzes Lehrgebäude von Erziehung überhaupt und

noch weniger seine ausübende Erziehung in Anspruch habe nehmen wollen; denn das letztere ist, wie es wenigstens bei guten und talentvollen Männern oft der Fall ist, gewiß besser und haltbarer als die von mir geprüften Aeußerungen über einige theoretische Sätze seiner Pädagogik.

H. V. hat den Gegenstand vorzüglich aus dem moralischen Gesichtspunkt betrachtet, und zu zeigen gesucht, was der Erzieher aus Achtung gegen die Rechte der Gesellschaft mit seinem Zögling nicht vornehmen dürfe. Von einer andern Seite betrachtet Hr. Rehberg in seiner „Prüfung der Erziehungskunst" die Sache; denn dieser sucht darzuthun, was die Erziehung nicht thun könne. Eine Prüfung dieser Prüfung (der unter andern erfoderlichen Eigenschaften auch die Kaltblütigkeit fehlt) gehört nicht zu meinem Vorhaben. Ich brauchte daher nicht zu gestehen, daß ich nicht weiß, ob Hr. R. der Erziehungskunst Einfluß auf den Charakter des Menschen zugesteht oder nicht, (denn in einigen Stellen z. B. S. 8. 16. 17. 22. 31. scheint er diesen zu läugnen, und in andern, z. B. S. 28. 34. und besonders S. 44. scheint er ihn zuzugeben); daß ich nicht weiß, ob ihm die Erzieher, welche dem Kinde von außen einen beliebigen Charakter gleichsam einstopfen wollen, oder diejenigen (die ich indessen eben so wenig, als jene, kenne) welche die Moralität des Menschen aus der Entwickelung seiner Empfindungen und Neigungen hervorgehen lassen, und die Erziehung ganz allein in eine freie Entwickelung der natürlich guten Neigungen und Fähigkeiten des Menschen setzen; oder endlich diejenigen, die

auf eine unbegreifliche Weise beides mit einander verbinden, die verächtlichsten sind: wenn ich dem Leser meines Aufsatzes nicht durch dieses Geständniß die Ursache angeben wollte, warum ich mich so kurz bei Hn. Rs. Schrift verweile Denn ich befinde mich gar nicht wohl in der Gesellschaft unbestimmter Begriffe und täuschender Darstellungen.

Eine Stelle, S. 85, welche hieher gehört, lautet also: „Rousseaus Emil ist keine Vorschrift zur Erziehung von Menschen, die in unsrer Welt leben können, u. s. w." — Es ist schade, daß R. Emil von so vielen Lesern, und unter andern auch von Hn. Rehberg, und auch von Hn. Villaume, S. 518, mißverstanden worden ist, und daß diese beiden Schriftsteller aus Rousseaus eigenen Worten die Bestätigung ihres gar nicht Rousseauischen Vorgebens scheinbar hernehmen können. Beide berufen sich auf R. eigne Worte, und versichern, er habe für die (bürgerliche oder menschliche) Gesellschaft gar nicht erziehen wollen, und eben deswegen passe auch ein Emil gar nicht in die Welt. Eine Versicherung, die nach meiner innigsten Ueberzeugung unrichtig ist. Wozu hätte denn R. ein Buch über Erziehung geschrieben, wenn er eine Erziehungsart hätte vorschlagen wollen, die nicht für die Menschen taugt? Denn taugt sie nicht für einen gesellschaftlichen Menschen, so taugt sie für uns Menschen überhaupt nicht, weil wir nie außer der Gesellschaft, und fast unaufhörlich sogar in einer bürgerlichen Gesellschaft leben.

Der Verfasser des Emils büßt durch dieses Mißverstandenwerden dafür, daß er einen Gegenstand, der eigentlich wissenschaftlich behandelt, und mit der größten Präcision des Ausdrucks dargestellt werden sollte, mit dem Zauberpinsel der Beredtsamkeit schilderte. Zuverläßig versteht R. in allen den Stellen, wo er von Gesellschaften und Menschen spricht, für die Emil nicht erzogen werde, eine auf Ungerechtigkeit und Unwissenheit gegründete, aus moralisch verdorbenen Menschen bestehende Gesellschaft, und nicht diejenige bürgerliche, welche zum Schutz gegen Gewalt eingegangen, auf rechtsgültige Verträge gegründet, und durch Handhabung der Gerechtigkeit aufrecht erhalten wird; nicht die menschliche, deren Mitglieder Vorurtheile verachten, der Wahrheit huldigen, der Ungerechtigkeit keinen verführerischen Schein leihen, ihren Eigennutz nicht für Menschenliebe verkaufen, ihren Hang zur Verschwendung und Mode nicht für Geschmack ausgeben, Hülfsbedürftige nicht im Elend umkommen lassen, und keine Sophismen für ihre Irrthümer und Laster schmieden. Wehe der Gesellschaft in welcher Emil ein Einsiedler sein muß!

In der That weiß ich gar nichts, was dem Zögling Rousseaus zu Beförderung seines Glücks, und des Glücks seiner Mitmenschen mangelte. Er ist ein vollkommen brauchbares Glied einer rechtmäßigen und wirklich gebildeten menschlichen Gesellschaft, und wartet nur auf den Augenblick des Bedürfnisses, um ihr als Staatsmann, als Soldat, als Geistlicher zu dienen; d. h. um sich einem Stande ausschließend zu widmen, sieht er sich nur um, wo in der Gesellschaft eine

Stelle leer ist. Gesetzt, daß dieser Emil keine vollständige Kenntniß in irgend einer Wissenschaft, keine vollendete Geschicklichkeit in irgend einer Kunst zu der Zeit besäße, wenn er als Mann in der menschlichen Gesellschaft auftritt; so kann er (zuerst) der Gesellschaft demungeachtet Dienste leisten, und gienge das nicht an, so hat sein Erzieher (zweitens) dafür gesorgt, daß er guten Willen, Selbstbeherrschung, Selbstständigkeit und gebildete Talente habe, um zu irgend einem Amte sich fähig zu machen, das er entweder sucht, oder das die Gesellschaft ihm überträgt.

Weder H. Rehberg noch irgend einer seiner Leser hat daher Ursache zu besorgen, daß durch eine Rousseauische Erziehung die Zügellosigkeit in den Sitten, die Ungebundenheit der Leidenschaften, der alle Bande des gesellschaftlichen Lebens auflösende Leichtsinn der Weiber und Männer unserer Zeit befördert werden müßte, welche H. R. in einem treffenden und schauderhaften Gemählde darstellt; eine Darstellung, die dadurch leider noch mehr an Lebhaftigkeit und Faßlichkeit gewinnt, daß die Originale uns allen so nahe sind.

Schlußanmerkung.

Gesetzt, daß die menschliche oder auch die bürgerliche Gesellschaft ein Recht auf die Kräfte eines einzelnen, und auf die Anwendung derselben hat, (welches von den Pflegern des Naturrechts ausgemacht werden muß) so kann dieses Recht in nichts andern als darinn bestehen, daß der einzelne Mensch

seine Kräfte so vollkommen als möglich ausbilde, und sie so oft, und so gut als möglich anwende. Und dazu soll ihm, und kann ihm, meiner Meinung nach, die Erziehung verhelfen. Es verschwindet demnach aller Widerspruch zwischen den Rechten der Gesellschaften, zwischen den Rechten des Einzelnen und zwischen den Pflichten der Erziehung. Von der moralischen Seite wäre also die Einwendung gegen eine Erziehung, die bloß zu dem Menschsein vorbereiten zu können behauptet, bloß dadurch gehoben, daß man Gebrauch von der einleuchtenden Wahrheit macht, das Kind werde nicht als Sklave der Gesellschaft und der Eltern geboren, sondern übernehme erst in seinen spätern Jahren durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag Pflichten, zu deren Erfüllung es dann freilich von der Gesellschaft ex pacto angehalten werden kann.

Es läßt sich aber der Foderung, daß ein Kind für die (menschliche oder bürgerliche) Gesellschaft erzogen werden müsse, noch manches andere, was überhaupt die Möglichkeit einer solchen Erziehung betrifft, entgegensetzen. Gesetzt die Gesellschaft, in welche der Knabe als Mann eintreten wird, nehme gewisse irrige Sätze als wahr an, und habe mit der Protestation gegen dieselbe die Ausschließung aus ihrer Mitte verknüpft, — was kann denn der Erzieher in einem solchen Fall thun? Kann er denn das Wahrheitsgefühl, oder eigentlich den Verstand als Grund dieses Gefühls, unentwickelt lassen? Kann er verhüten, daß der Knabe kein Selbstdenker, kein Feind der Irrthümer werde,

wenn ihn die Natur zu einem solchen mit Anlagen versehen hat? Der Erzieher könnte allerdings, durch Wegräumung des Stoffs, an welchem sich der Verstand leichter entwickelt, diese Entwickelung, und dadurch die Reife der Denkkraft, aufhalten; aber unterdrücken und vernichten kann er sie nicht; denn der Verstand übt sich an allem, was dem Kinde vorkömmt, und nicht an dem allein, was ihm der Erzieher absichtlich vor die Sinne bringt. Es sind aus finstern Zeitaltern, und aus geistschwächenden Schulen Männer hervorgetreten, welche mit der Helle ihres Geistes viele Jahrhunderte erleuchteten; wie kommt es denn, daß bei diesen die Denkkraft nicht unterdrückt, daß ihnen nicht Schonung des Vorurtheils, Beugung unter den Irrthum unaustilgbar eingeprägt wurde? Zuverläßig sind die Lehrer, die Luther besuchte, nicht durch ihren Unterricht Schuld, daß dieser allen Gefahren trotzende Geist den Irrthum so wenig schonte. Ohne Zweifel mußte er als Jüngling die Beweise für den Gehorsam gegen den Papst so gut lernen, als tausend andere, denen sie bis an ihr Lebensende einleuchteten; er wird, wie tausend andere, durch unverständlichen Unterricht von dem Entwickelungsgeschäfte seiner Geisteskräfte abgehalten worden sein. Allein der Keim zu einem hellen Kopfe lag in ihm, und der späte Frühling konnte sein Emporkommen nicht hindern. Ein Baum, der, durch einen äußern Widerstand niedergedrückt, nicht in die Höhe wachsen kann, wächst schief, aber der innere Trieb geht nicht verloren. Dieses Gleichniß macht es begreiflich, wie aus einem Knaben, der ein Newton hätte werden können, durch eine unverständige Erziehung

ein Cartouche, ein reisender Spieler u. s. w. wird. Aber ich sehe weder aus diesem, noch aus einem andern ähnlichen Fall ein, wie man einen Naturtrieb unterdrücken und vernichten kann. Wir haben Beispiele, daß Männer, wie Tycho von Brahe, unter den ungunstigsten äußern Umständen, unter unsäglichen Hindernissen, doch das Geschäfte ergriffen, zu welchem ihnen die Natur Talente gegeben hatte; und Talente sind noch keine Kräfte. An der Pflegung und dem Wachsthum der Kräfte nimmt die Natur wenigstens ungleich mehr directen Antheil, als an der Bildung der Talente, weil ein Mensch ohne cultivirte Talente doch etwas, ein Mensch ohne Kräfte aber nichts ist; und daraus folgt, daß gegen dies Emporstreben, welches die Natur selbst in die Kräfte eines Kindes legt, von Menschen noch ungleich weniger vorgenommen werden kann, als gegen die Richtung, die sie seinen Talenten giebt. Was aber der Mensch nicht kann, das soll er auch nicht.

III.

Ueber einige rechtliche Verhältnisse des Schriftstellers, Verlegers und Nachdruckers.

Die wissenschaftliche Beantwortung einer Frage aus der Moral und dem Naturrecht kann unstreitig eben sowohl auf mehr als eine Art gründlich geschehen, als dies bei dem Beweis anderer wissenschaftlicher Sätze, sogar aus der Mathematik, der Fall ist. Indessen kann eine der verschiedenen Auflösungen derselben entweder überhaupt deutlicher, oder wenigstens der ganzen Denkungsart mancher Leser angemessener sein als eine andere, vor welcher sie in Ansehung der Gründlichkeit wohl nichts voraus hat. Dies ist die Ursache warum ich auch meinen Gedanken über die erwähnte Materie Umlauf in dem Publicum zu verschaffen wünsche, unerachtet die Beantwortung dieser Frage bereits unter den verschiedensten Gestalten versucht worden ist.

I.

Verhältniß des Schriftstellers und des Nachdruckers.

1. Niemand ist verbunden, seine Gedanken Andern mitzutheilen, sondern diese Mittheilung ist eine Sache der freien Willkür des Mittheilenden.

2. Ist aber die Mittheilung der Gedanken Sache der freien Willkür des Mittheilenden, so kann dieser auch die Bedingungen vorschreiben, unter welchen es Andern erlaubt sein soll, seine Gedanken zu vernehmen.

3. Wer daher die Gedanken des Mittheilenden vernehmen will, ist verbunden, diese Bedingungen einzugehen, wenn er nicht auf andere erlaubte Art die Gedanken vernehmen kann.

Der einzige Fall, wo man die Gedanken des Mittheilenden rechtmäßiger Weise vernehmen kann, ohne moralisch gezwungen zu sein, die gemachte Bedingungen einzugehen, ist der, wo man durch Ausübung eines Rechts, das der Mittheiler nicht einschränken durfte, dieselben vernimmt.

Ein Beispiel wird vielleicht diese Behauptung aufklären.

Ein Seiltänzer spannt sein Seil an einem offenen Platz unter freiem Himmel auf, und zieht dann Schranken herum, innerhalb welcher die Zuschauer nur unter einer gewissen Bedingung (nach Zahlung einer von ihm bestimmten Summe) sich einfinden und ihm zusehen

dürfen. Jeder der sich in diese Schranken begäbe, ohne das bestimmte Geld zu entrichten, würde dem Künstler Unrecht thun. Aber jeder, der außerhalb der Schranken an einem Ort ist, wo er dem Schauspiel zusehen kann, wer z. B. ein Gartenhaus in der Nähe des Schauplatzes hat, und von da heraussieht, kann die Künste auf eine erlaubte Art mit ansehen, ohne die Bedingungen erfüllen zu müssen, welche der Seiltänzer machen darf. Das Recht dieser Zuschauer gründet sich auf die Verbindlichkeit des Schauspielers ihre gegründeten Rechte nicht zu stören.

Nebst dieser moralischen Beschränkung dessen, der die Bedingungen macht, giebt es auch noch eine physische. Niemand hat nämlich ein Recht, welches er durchaus nicht ausüben kann, und niemand, welcher sich das Recht erworben hätte, von allen Zuschauern seines Kunststücks, die in eben demselben astronomischen Horizont sich befinden, in welchem er selbst ist, Bezahlung zu fodern, könnte die Mondbewohner, die ihm zusehen könnten, und wirklich zusähen, einer Ungerechtigkeit beschuldigen, daß sie ihm ihr Zusehen nicht bezahlten, weil ihm das physische Vermögen fehlt — nicht etwa das Geld aus dem Mond zu erhalten, denn es wird zugegeben, daß dies möglich wäre — sondern überhaupt über sie zu disponiren.

Das Beispiel kann Lächeln erregen, der Satz selbst aber, auf welchen es hindeutet, ist nicht indifferent,

wiewohl bei unserer vorliegenden Frage kein Gebrauch von den physischen Gränzen unsers Rechts gemacht wird.

Der Schriftsteller kann ebenfalls Bedingungen machen, denen diejenigen, die seine Gedanken vernehmen wollen, sich nicht zu unterwerfen brauchen, ohne daß jener über Unrecht, das ihm geschehe, klagen darf.

4. Der Schriftsteller, der seine Gedanken drucken läßt, und sie auf diese Art mittheilen will, kann demnach auch folgende Bedingung machen: ich will, daß niemand meine Gedanken vernehme, er vernehme sie denn aus einem Exemplar, welches durch diesen oder jenen (den Verleger) gedruckt worden ist.

Weil der Schriftsteller durch diese Bedingung kein Recht eines Andern einschränkt, so darf er diese Bedingung machen; wir werden fernerhin sehen, daß er sie gegenwärtig sogar machen muß.

„Aber schränkt der Schriftsteller nicht das allgemeine Recht eines jeden ein, zu lesen was er will?“ Ich frage, woher denn die Menschen das Recht haben, zu lesen, was sie wollen? Doch wohl von denjenigen, die dadurch, daß sie etwas schreiben, ein solches Recht erst möglich machen. Denn, würde nichts geschrieben, so würde auch nichts gelesen werden können. Die Leser erhalten also das Recht zu lesen erst von den Schriftstellern, und bei diesen steht es, ob sie jenen dies Recht unbedingt oder bedingt ertheilen wollen

5. Wer demnach die Gedanken eines Schriftstellers vernehmen will, und sie auf andere erlaubte Weise nicht vernehmen kann, als daß er die Bedingungen eingeht, die dieser vorgeschrieben hat, der muß sich ein Exemplar anschaffen, das durch den Verleger zum Druck befördert worden ist.

Rechtmäßige Arten, die Gedanken des Verfassers zu vernehmen, ohne die gemachten Bedingungen zu erfüllen, sind bloß dadurch möglich, daß man die Gedanken höre, also entweder von einem der das Buch auswendig gelernt hat, oder aus einem durch den Verleger zum Druck beförderten Exemplar vorliest.

6. Wer aber auf eine erlaubte Weise die Gedanken des Verfassers nicht vernehmen kann, und sie doch vernehmen will, der hat gar kein anderes Mittel dazu, als die von dem Verfasser gemachte Bedingung einzugehen, d. h. sich ein Exemplar zu verschaffen, welches durch den Verleger zum Druck befördert worden ist.

7. Wer demnach ein Buch liest, das nicht durch den Verleger zum Druck befordert worden ist, thut an dem Verfasser Unrecht, denn er vernimmt die Gedanken desselben, ohne die Bedingung, die er gemacht hat, einzugehen.

8. Ein Nachdruck ist ein Exemplar von einer Schrift, welches durch den Verleger nicht zum Druck befördert worden ist.

9. Wer demnach einen Nachdruck lieset, der thut dem Verfasser Unrecht. (7.)

Der Leser eines Nachdrucks gleicht demjenigen, der sich, ohne zu bezahlen, in die Schranken des Seiltänzers einschlich.

Es wird übrigens hier das Lesen des Nachdrucks gemeint, das in der Absicht angestellt wird, die Gedanken des Verfassers zu vernehmen.

10. Das Lesen eines Nachdrucks ist daher unerlaubt, der Nachdruck selbst sei von dem Leser ausgeliehen, oder erkauft, oder selbstverfertigt, oder gefunden u. s. w.

Nichts entschuldigt den Leser eines Nachdrucks, als die Unwissenheit, daß er einen Nachdruck lese.

Eigentlich ist das Vernehmen der Gedanken, ohne die Bedingung des Mittheilenden einzugehen, unerlaubt. Das Lesen, als eine Art des Vernehmens, ist es also auch. Da nun das Anhören des Gelesenen auch eine Art des Vernehmens ist, so ist auch dieses Anhören unerlaubt, wenn der Hörende weiß, daß aus einem Nachdruck vorgelesen wird.

11. Sobald man aber die Absicht nicht hat, die Gedanken des Verfassers aus einem Nachdruck zu vernehmen, sondern wo man sich einer andern Absicht bewußt ist, warum man ihn liest, so ist das Lesen eines Nachdrucks erlaubt.

Man kann z. B. die Absicht haben, Fehler in dem Nachdruck zu entdecken, um desto nachdrücklicher gegen den Verfertiger desselben klagen zu können; in dieser Absicht ist das Durchlesen des Nachdrucks erlaubt.

12. Wenn man nicht die Absicht hat, selbst die Gedanken des Verfassers aus dem Nachdruck zu vernehmen, oder zu bewerkstelligen, daß andere sie aus demselben vernehmen können, so ist das Kaufen eines Nachdrucks erlaubt.

Es könnte z. B. jemand die Grille haben, sich eine Sammlung von allen vorhandenen Nachdrücken anzuschaffen, nicht um sie zu lesen, sondern um sie zu haben. Vorausgesetzt, daß er nur wirklich nicht darinne liest, und sie andern nicht zum Lesen mittheilt, so kann er dies thun, ohne das Recht des Verfassers zu verletzen.

Ingleichem läßt sich der kurzsichtige Eifer denken, daß einer alle Nachdrücke, die er nur erhalten kann, aufkaufte, um solche zu verbrennen, in der Meinung, daß er dadurch des Lesen derselben verhinderte. Das Mittel würde ohne Zweifel sehr zweckwidrig sein, aber ungerecht wäre es nicht, er dürfte das thun.

13. Das Verfertigen eines Nachdrucks, das nicht aus der Absicht geschieht, daß das Buch gelesen werde, ist erlaubt.

Man darf, wie von manchen schon erinnert worden ist, mit einem von dem Verleger rechtmäßig erhaltenen

Exemplar, machen, was man will. Man darf es vor seinen, und vor den Augen des Verfassers ins Feuer werfen, zerschneiden und verstümmeln; man darf es abschreiben und abschreiben lassen, und es folglich auch abdrucken lassen. Nur darf man dem Lesen eines von dem Verleger nicht zum Druck beförderten Exemplars keinen Vorschub thun.

„Aber darf man ein geschriebenes Exemplar lesen, und lesen lassen?" Unstreitig alsdann, wenn der Verfasser nicht zur Bedingung gemacht hat, daß man nur aus gewissen geschriebenen Exemplaren seine Gedanken vernehme. Wäre dieses geschehen, so dürfte man zwar allerdings sich eine Abschrift von jenen geschriebenen Exemplaren machen, man dürfte aber in dieser Abschrift weder selbst lesen, noch sie zum Lesen verleihen, wenn nämlich dies Lesen das bloße Vernehmen der Gedanken des Verfassers zur Absicht hätte. Die Art, wie die Buchstaben auf das Papier kommen, ändert nichts in der Sache; sondern alles beruht auf der Bedingung, die der Verfasser gemacht hat, und die man eingehen muß, wenn man ihr nicht auf eine erlaubte Art ausweichen kann.

14. Der Verfasser hat das Recht, die von ihm selbst gemachten Bedingungen wieder aufzuheben, er kann also auch das Lesen eines Nachdrucks erlauben.

So lange nämlich, als er nicht, z. B. durch Vertrag mit dem Verleger, sich dieses Rechtes begeben hat.

15. Ein ungerechter Nachdrucker ist also nicht jeder, der überhaupt einen Abdruck von einem schon gedruckten Buch verfertiget, sondern nur derjenige, welcher dergleichen Abdrücke verfertigt, um sie denjenigen in die Hände zu geben, welche das Buch lesen wollen, ohne die Bedingung die der Verfasser gemacht hat, zu erfüllen.

In der letztern Bedeutung wird das Wort: Nachdrucker, gegenwärtig genommen. Er ist ein Beförderer des Unrechts.

Das erste Unrecht aber übt der Leser eines Nachdrucks aus, denn das Lesen ist eigentlich das, was verboten ist; das zweite begeht der Käufer des Nachdrucks: beide Arten also derjenige, der den Nachdruck kauft und gebraucht. Wenn diese beiden Arten von Unrecht demjenigen gleichen würden, das ein Mensch begeht, der in ein Schauspielhaus eintritt und nach dem Ende des Schauspiels sich ohne Bezahlung wieder davon schleicht, so gleicht der Nachdrucker demjenigen, der dieses Wegschleichen befördert, und dazu verleitet.

Da überhaupt das Lesen des Nachdrucks unerlaubt ist, so darf man auch keinen geschenkten, geliehenen oder gefundnen Nachdruck lesen; sobald man weiß, daß es ein Nachdruck ist.

16. Es ist bisher von dem Verhältniß des Nachdruckers gegen den Verfasser die Rede gewesen; in welchem Verhält-

niß er zu dem Verleger steht, dies soll jetzt untersucht werden.

2.

Verhältniß des Schriftstellers und des Verlegers.

17. Verleger heißt derjenige, welchem der Verfasser einer Schrift den Auftrag giebt, mehrere gedruckte Exemplare von derselben zu verfertigen, und sie als Waare zu veräußern.

Dies ist das ursprüngliche und wesentliche Verhältniß zwischen Verfasser und Verleger. Alle andern sind mehr oder weniger zufällig.

Daß der Verfasser dem Verleger ein Manuscript übergiebt, ist sehr zufällig, denn es ließe sich wohl der Fall denken, daß die Schrift dem Setzer von dem Verfasser gleich dictirt würde, und dieser Umstand würde nichts in dem Verhältniß des Autors und Verlegers ändern. Alle Theorieen vom Verlag, die sich auf ein Eigenthumsrecht an das Manuscript gründen, müssen daher unzulänglich sein.

Der Verleger kann den Verfasser dafür bezahlen, daß er durch ihn seine Schrift drucken läßt; es gienge aber auch an, und änderte nichts in der Sache, wenn der Verfasser den Verleger dafür bezahlte, daß er die Auflage übernimmt.

Auch kann der Verfasser mehreren Verlegern den Auftrag geben, diese Schrift durch den Druck in das Publicum zu befördern, so lange er nicht ausdrücklich versprochen hat, dieses nicht zu thun.

18. Gegenwärtig heißt derjenige der Verleger, der den Auftrag des Verfassers, Exemplare von der Schrift zum Absatz im Publicum drucken zu lassen, unter der Bedingung übernimmt, daß der Verfasser nur durch ihn Abdrücke will veranstalten lassen.

Außer diesem Merkmal, das durch lange Gewohnheit zu einem wesentlichen Merkmal des Verlegers verwandelt worden ist, giebt es keines mehr in dem Begriff des Verlegers, woraus Resultate und Rechte könnten gefolgert werden. Das Honorarium, mit welchem der Verleger das ausschließende Recht, Exemplare zu verfertigen, kauft, ist zufällig; die Zusage dieses ausschließenden Rechts beruht auf einem Vertrag überhaupt, welcher gehalten werden müßte, auch wenn er ein einseitiger Vertrag wäre, und der Schriftsteller gar keinen Vortheil davon hätte. Wir sehen daher, daß gegenwärtig der Verfasser dem Publicum die Bedingung, seine Gedanken bloß denjenigen vernehmen zu lassen, welcher sie aus einem durch seinen Verleger zum Druck besorgten Exemplare nimmt, machen muß; weil er dem Verleger versprochen hat, dieselbe zu machen.

19. In dem Vertrag des Schriftstellers mit dem Verleger wird ursprünglich weiter nichts ausgemacht, als, daß der Verleger verspricht, die gedruckten Exemplare in das Publicum zu bringen, und daß der Schriftsteller verspricht, seine Schrift von keinem andern in das Publicum bringen zu lassen.

20. Ist nun nichts weiter ausgemacht als dies, so hat niemand, auch selbst der Schriftsteller nicht, das Recht, den Vertrag nachher näher zu bestimmen, und es bleibt daher dem Verleger überlassen, wie viel er Exemplare drucken lassen will.

21. Da es aber in der Hauptsache gar nichts ändert, ob der Verleger diese Exemplare auf einmal, oder ob er sie nach und nach drucken läßt, d. h. verschiedene Auflagen macht, so braucht der Verleger bei einer neuen Auflage dem Verfasser gar nicht erst Nachricht davon zu geben, wenn er dies nicht aus andern Rücksichten will, und dieser kann weder die Stärke der Auflage bestimmen, noch gegen die Menge der Auflagen etwas einwenden, noch bei jeder neuen Auflage Bedingungen zu seinem Vortheil machen.

22. Auch dann, wenn der Verleger bei der ersten Auflage Honorarium bezahlt hat, und in dem Vertrag mit dem Verfasser nicht die Rede von mehreren Auflagen, und von der Stärke der Auflage gewesen ist, kann der Verleger, so oft er will, neue Auflagen ohne Wissen des Verfassers verfertigen.

23. Sobald aber in dem Vertrag von der Stärke der ersten Auflage die Rede ist, ändert sich die ganze Sache, wie wir gleich sehen werden.

24. Was alsdann, wenn die Stärke der ersten Auflage bestimmt worden ist, zwischen Verfasser und Verleger ausgemacht wurde, gilt nur von dieser Auflage, es sei ausdrucklich bestimmt worden, oder nicht. Und so wie in dem vorigen Fall der Verfasser nicht befugt war, nähere Bestimmungen in den Vertrag hinein zu bringen, so ist es in diesem Fall der Verleger nicht.

25. Ist nämlich die vertragsmäßig gedruckte Anzahl von Exemplaren vergriffen, so hört nun der ganze Vertrag auf, der Verleger hat so wenig Rechte und so wenig Verbindlichkeiten, als der Verfasser. Bis dahin konnte der Verleger die Rechte des Verfassers dadurch verletzen, wenn er den Absatz der Exemplare hinderte; und der Verfasser die Rechte des Verlegers, wenn er von einem Andern gedruckte Exemplare in Umlauf bringen ließ. Nun aber hört die gegenseitige Verbindlichkeit auf, aus dem Vertrag findet nichts dergleichen mehr statt.

26. Es steht nun dem Verfasser frei, ob und wie er seine Schrift nochmals will drucken lassen, ob er mit dem Verleger der ersten Auflage wieder Vertrag eingehen will, oder nicht. Dieser darf ihn zu nichts zwingen, sondern muß die Bedingungen anhören, die der Verfasser macht, und kann sie dann nach Gutbefinden annehmen oder ausschlagen.

27. Aber auch der Verleger kann bei jeder neuen Auflage neue Bedingungen vorschreiben, und darf durch nichts gezwungen werden, eine folgende Ausgabe zu übernehmen.

28. Wenn der Verleger bei der ersten Auflage ein Honorarium bezahlt, und es wird zwischen ihm und dem Verfasser bestimmt, wie stark dieselbe werden, d. h. wie viel Exemplare er drucken lassen soll, so braucht also nicht ausdrücklich im Vertrag bestimmt zu werden, daß der Verfasser sich bei der neuen Auflage wieder ein Honorarium bedinge, sondern es ist genug, daß von einer Anzahl Exemplare die Rede war, um den Vertrag nach Absatz derselben als ganz geendigt anzusehen, und beiden volle Freiheit zu gewähren, was sie weiterhin thun wollen.

29. Will also der Verleger in Ansehung der folgenden Auflage wenigstens das Vorrecht haben, daß der Verfasser seine Bedingungen ihm zuerst mittheilen muß, so muß er dieses in dem Vertrag ausdrücklich anmerken.

30. Der Umstand, daß der Verfasser dem Verleger überläßt, wie viel er Exemplare drucken lassen will, ändert nichts in der Sache, und spricht den Verleger nicht von der Verbindlichkeit los, nach Absatz der ersten Auflage mit dem Verfasser aufs neue zu accordiren, denn schon daraus, daß von einer zu bestimmenden Anzahl die Rede gewesen ist, kann man einsehen, daß der Verfasser nur wegen dieser Anzahl accordirt habe.

31. Also bloß dann, wenn von einer ersten Auflage, und von einer Anzahl Exemplare gar nicht die Rede war, vergiebt der Verfasser sein Recht, in den fortgesetzten Druck der Schrift Einspruch zu thun. Er behält in diesem Fall nichts, als das Recht, den Verleger nach Absatz jeder Auflage zu fragen, ob er fortfahren wolle zu drucken, oder nicht; und dann erst, wenn dieser nicht fortfahren will, hängt es von dem Verfasser ab, ob er die Schrift einem andern in Verlag geben will oder nicht. Er hat das Recht, sie, so lange er lebt, zurück zu behalten, und auch der Nachdrucker darf keine Exemplare verfertigen, wenn der Verfasser es ihm nicht erlaubt, denn niemand darf gezwungen werden, gegen seinen Willen seine Gedanken Andern mitzutheilen.

32. So lange Exemplare von der im Vertrag bestimmten Anzahl vorhanden sind, darf der Verfasser durch keinen andern Verleger, es sei in welcher Form, oder auf welche Art es wolle, Exemplare durch einen Andern drucken und in das Publicum befördern lassen.

33. Ein Schriftsteller, welcher Aufsätze in ein Journal liefert, und bei dem Herausgeber desselben nicht ausdrücklich bedungen hat, daß es ihm frei stehe, die Aufsätze auch anderswo drucken zu lassen, darf dieses nicht thun; denn er kann nicht anders als voraussetzen, daß der Herausgeber mit dem Verleger gewöhnlichermaßen, d. h. so contrahirt habe, daß der Verleger der einzige Beförderer seiner Verlagswerke ins Publicum sein wolle.

34. Ist der Verfasser der Aufsätze aber mit dem Herausgeber des Journals ausdrücklich darinn übereingekommen, daß er seine Aufsätze auch anderwärts dürfe drucken lassen, und der Herausgeber hat diesen Umstand mit dem Verleger nicht ins Reine gebracht, so hat dieser, in dem Fall, daß die Aufsätze wirklich gedruckt werden, sich lediglich an den Herausgeber des Journals zu halten.

35. Die Rechte des Verfassers, zu bestimmen, ob seine Schriften fortgedruckt werden sollen oder nicht, und die Rechte des Verlegers, in Ansehung des Druckes und Beförderns derselben ins Publicum, hören eigentlich mit dem Tode beider auf, denn dann hört das Vermögen zu disponiren überhaupt auf.

36. In dem Staat aber, wo die Rechte auch forterben, und in Ansehung ihrer der Besitzer derselben nie stirbt, dauern auch die Rechte des Schriftstellers und des Verlegers fort. Die Rechte des Schriftstellers gehen auf dessen Erben, und die Rechte des Verlegers auf den Besitzer der Verlagshandlung über.

37. Um zu bestimmen, welche Rechte die Erben des Schriftstellers in Ansehung seiner Schrift haben, muß man wissen, welche Rechte der Schriftsteller selbst hatte.

38. Hatte er in dem Verlagsvertrag nicht auf eine Anzahl Exemplare accordirt, so hat er alle Rechte, über den

Druck seiner Schrift zu disponiren, vergeben, und kann also auch keines auf seine Erben bringen.

39. Ist aber auf eine Anzahl Exemplare accordirt worden, so hat er das Recht, bei jeder neuen Auflage die Schrift sowohl zurückzunehmen, als sie unter Bedingungen, die er vorschreiben kann, wieder drucken zu lassen. Dieses Recht kann er auf seine Erben bringen, verkaufen, verschenken, und überhaupt veräußern, auch wenn von allem diesen kein Wort in dem Verlagscontracte steht.

40. Wenn der Verleger dadurch, daß in dem Vertrage mit dem Schriftsteller nicht auf eine Anzahl von Exemplaren accordirt wurde, ein unbedingtes Recht, fortzudrucken, erhalten hat, und er druckt, nachdem der Verfasser todt ist, und die Exemplare vergriffen sind, nicht mehr fort, so hat jeder Andere das Recht, ihn zu fragen, ob er das Buch wieder auflegen will, und, im Fall er dies verneinet, es selbst zu drucken. Die Gedanken des verstorbenen Verfassers sowohl, als das Recht sie zu drucken, sind alsdenn res nullius.

41. Der Verfasser, der sich in dem Verlagscontract das Recht vorbehalten hat, bei jeder neuen Auflage neue Bedingungen zu machen, müßte ausdrücklich bekannt machen, er wolle nicht, daß dies Recht auf seine Erben fortgehe. Außerdem sind die Erben auch Erben dieses Rechts, so wie aller Rechte des Erblassers, und es ist kein Grund vorhanden, warum gerade dieses Recht nicht auf sie kommen sollte.

42. Es geht aber auch an, daß der Verfasser das Recht, bei jeder neuen Auflage neue Bedingungen zu machen, sich nur für seine Person und so lange er selbst lebt, vorbehalte. Alsdann geht freilich dieses Recht nicht auf die Erben über. Aber der Verleger muß beweisen, daß der Verfasser sich desselben im Vertrag begeben habe; denn präsumirt kann die Begebung des Rechts nicht werden.

43. Wenn eine Ausgabe sämmtlicher Werke eines Schriftstellers veranstaltet werden soll, und es ist zwischen ihm und den Verlegern der einzelnen Schriften nicht schon etwas über diesen Punkt festgesetzt, so gilt im allgemeinen folgendes:

44. 1) Der Verleger der Ausgabe sämmtlicher Schriften ist auch der Verleger aller einzelnen Schriften.

a) Von den Schriften, deren wiederholte Auflage ihm erlaubt ist, weil der Verfasser auf keine bestimmte Anzahl von Exemplaren accordirt hat, darf er nach eigenem Gutdünken eine besondere Sammlung veranstalten. Ist dies bei allen Schriften des Verfassers geschehen, so darf in diesem Fall von dem Verleger, sogar gegen den Willen des Verfassers, eine Ausgabe sämmtlicher Werke veranstaltet werden.

b) Von den Schriften, welche der Verleger nicht nach Gutdünken wieder auflegen kann, weil im Vertrag nur auf eine bestimmte Anzahl Exemplare accordirt wurde, darf der Verleger ohne den Willen des Verfassers, und ohne die

Bedingungen, die dieser macht, zu erfüllen, keine in die Ausgabe sämmtlicher Schriften aufnehmen.

2) Der Verleger der Ausgabe sämmtlicher Schriften ist **nicht** der Verleger **aller** einzelnen Schriften.

a) In Ansehung seiner Verlagsartikel gilt das, was so eben ausgemacht worden ist.

b) In Ansehung der Schriften, die er nicht im Verlag hat, können folgende Fälle eintreten.

α) der Verfasser hat mit dem Verleger derselben auf keine bestimmte Anzahl von Exemplaren accordirt. Da kann diese Schrift, ohne Willen ihres Verlegers niemals von von dem Verfasser oder von einem andern Verleger in eine Ausgabe sämmtlicher Werke aufgenommen werden.

β) Der Verfasser hat mit dem Verleger auf eine bestimmte Anzahl Exemplare accordirt. In diesem Fall darf die Schrift, sobald diese Auflage vergriffen ist, in die Sammlung aller Schriften aufgenommen werden, ehe aber die Auflage vergriffen ist, hat der Verleger derselben ein gegründetes Recht, die Aufnahme der Schrift in eine größere Sammlung zu verhindern.

Anmerkung. Es giebt der Fälle, die hier unterschieden werden, und vorkommen können, mehrere; die Entscheidung derselben ist aber zu leicht, als daß man hier den Raum damit einnehmen sollte. **Ein** Umstand aber macht

eine beträchtliche Ausnahme von dem ganzen Raisonnement, dieser nämlich, daß der Verfasser dem Verleger im bloßen Verlagsvertrag weiter nichts verspricht, als daß er die Schrift so lang als es diese Schrift ist, nicht durch einen andern Verleger wolle drucken und in das Publicum bringen lassen.

45. Wenn der Schriftsteller dem Verleger in dem Vertrag nicht ausdrücklich versprochen hat, daß er seine Schrift nie verändern, und in dieser veränderten Gestalt dem Druck übergeben werde, so hat er sich diese Freiheit vorbehalten, und kann sie ausüben, wenn er will.

46. Die Veränderung der Schrift kann auf zweierlei Art geschehen.

1) Derselbe Innhalt bekömmt eine andere Form. Wenn z. B. aus einem Roman ein Heldengedicht oder ein dramatisches Stück gemacht wird.

2) Form und Innhalt bleiben, nur beides, oder eines von beiden wird vollkommner. Dies geschieht insgemein bei den verbesserten und vermehrten Auflagen der Schriften.

47. Wenn ein Schriftsteller seiner Schrift eine so von der vorigen verschiedene Form giebt, daß sie bei demselben Innhalt doch von dem Publicum für eine andere Schrift angesehen wird, so kann er die Schrift in dieser veränderten Gestalt, in eine Ausgabe sämmtlicher Werke, auch gegen den Willen des Verlegers der Schrift in ihrer ältern Form, aufneh-

men; denn, alsdann ist die Schrift nicht mehr dieselbe. Eine Verbesserung, eine Vervollkommnung aber, sie betreffe nun bloß den Innhalt, oder bloß die Form, oder beides zugleich, macht die Schrift nicht zu einer andern (setzt sie nicht in eine andere Classe von Geisteswerken) sondern setzt sie nur unter die vollkommnere derselben Art, und die Schrift hört dadurch nicht auf, diese Schrift zu sein.

48. Man sieht aus der bisher angestellten Untersuchung, mit welcher Vorsicht ein Verlagscontract zwischen Verfasser und Verleger geschlossen, und wie manche Bedingung ausdrücklich in denselben aufgenommen werden muß, wenn in der Folge nicht zwischen beiden Theilen Streit, und bei dem Publicum, das zuweilen so rasch aburtheilt, der Verdacht entstehen soll, daß ein Theil Unrecht leide.

3.

Verhältniß des Verlegers zum Nachdrucker.

49. Der Verleger hat von dem Verfasser das Recht erhalten, die Schrift zu drucken und sie in dem Publicum abzusetzen. Dieses Recht durfte und konnte ihm der Verfasser geben, und niemand darf ihn in der Ausübung desselben hindern. Der Nachdrucker hindert dadurch, daß er seine Waare absetzt, den Verleger an dem Absatze der seinigen, ohne daß er ein Recht dazu hat, und thut also Unrecht.

50. Ferner übt der Verleger sein Verlagsrecht aus, um Vortheil daraus zu ziehen. Dieser Vortheil ist erlaubt und rechtlich gegründet, denn er hat das Recht dazu rechtmäßiger Weise erworben. Der Nachdrucker schmälert ihm diesen Vortheil unbefugter Weise, und ist dem Verleger daher Schadenersatz schuldig.

IV.

Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache.

In einer Untersuchung über den Ursprung der Sprache darf man sich nicht mit Hypothesen, nicht mit willkürlicher Aufstellung besonderer Umstände, unter welchen etwa eine Sprache entstehen konnte, behelfen; denn da der Fälle, welche den Menschen bei Erfindung und Ausbildung der Sprache leiten konnten, so mancherlei sind, daß sie keine Forschung ganz erschöpfen kann; so würden wir auf diesem Wege eben so viele halbwahre Erklärungen des Problems erhalten, als Untersuchungen darüber angestellt würden. Man darf sich daher nicht damit begnügen, zu zeigen, daß und wie etwa eine Sprache erfunden werden konnte: man muß aus der Natur der menschlichen Vernunft die Nothwendigkeit dieser Erfindung ableiten; man muß darthun, daß und wie die Sprache erfunden werden mußte.

Man hüte sich insbesondere bei dieser Untersuchung, so wie bei jeder andern, das Resultat, das man etwa zu finden

hofft, schon zum Voraus im Auge zu haben. Man denke sich in den Gesichtspunkt der Menschen hinein, welche noch überhaupt keine Sprache hatten, sondern sie erst erfinden sollten; welche noch nicht wußten, wie die Sprache gebaut sein müsse, sondern die Regeln darüber erst aus sich selbst schöpfen mußten. Jedem, der dem Ursprung der Sprache nachforscht, muß die Sprache so gut als nicht erfunden sein: er muß sich denken, daß er sie erst durch seine Untersuchung erfinden soll.

Ferner hat man bei allen Untersuchungen über Entstehung der Sprache es auch darinn versehen, daß man zuviel auf willkürliche Verabredung baute; daß man z. B. meinte: da ich ein Buch liber, βιβλον, book u. s. w. nennen kann, so müssen die Nationen einig geworden sein, die eine, dieser bestimmte Gegenstand solle Buch — die andere, er solle liber, u. s. w. heißen. Aber auf eine solche Uebereinkunft dürfen wir wenig rechnen, da sie sich nur mit der größten Unwahrscheinlichkeit denken läßt, und wir müssen daher selbst den Gebrauch der willkürlichen Zeichen aus den wesentlichen Anlagen der menschlichen Natur ableiten.

Sprache, im weitesten Sinne des Worts, ist der Ausdruck unserer Gedanken durch willkürliche Zeichen.

Durch Zeichen sage ich, also nicht durch Handlungen. — Allerdings offenbaren sich unsere Gedanken auch durch die Folgen, welche sie in der Sinnenwelt haben: ich denke und

handle nach den Resultaten dieses Denkens. Ein vernünftiges Wesen kann aus diesen meinen Handlungen auf das, was ich gedacht habe, schließen. Dies heißt aber nicht Sprache. Bei allem, was Sprache heißen soll, wird schlechterdings nichts weiter beabsichtet, als die Bezeichnung des Gedankens; und die Sprache hat außer dieser Bezeichnung ganz und gar keinen Zweck. Bei einer Handlung hingegen ist der Ausdruck des Gedankens nur zufällig, ist durchaus nicht Zweck. Ich handle nicht, um andern meine Gedanken zu eröffnen; ich esse z. B. nicht, um andern anzudeuten, daß ich Hunger fühle. Jede Handlung ist selbst Zweck: ich handle, weil ich handeln will.

Ich habe mich bei der Erklärung der Sprache des Ausdrucks „willkürliche Zeichen" bedient. Darunter verstehe ich hier solche Zeichen, welche ausdrücklich dazu bestimmt sind, diesen oder jenen Begriff anzudeuten. Ob dieselben mit dem Bezeichneten natürliche Aehnlichkeit haben, oder nicht, das ist hier völlig gleichgültig. Ich mag zu dem andern das Wort Fisch sagen — ein Zeichen, das mit dem Gegenstande, welchen es ausdrücken soll, gar keine Aehnlichkeit hat — oder ich mag ihm einen Fisch vorzeichnen; ein Zeichen, das mit dem Bezeichneten allerdings Aehnlichkeit hat — in beiden Fällen habe ich keinen Zweck, als den, die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes bei dem andern zu veranlassen — folglich kommen beide Zeichen darinn überein, daß sie willkürlich sind.

Sprachfähigkeit ist das Vermögen, seine Gedanken willkürlich zu bezeichnen. Ich drücke mich absichtlich so allgemein aus, damit man nicht gleich an eine Sprache für das Gehör denke. Von der Ursprache läßt sich gar nicht behaupten, daß sie bloß aus Tönen bestanden habe, bloß Gehörsprache gewesen sei. Diese leztere kann erst weit später entstanden sein, und läßt sich nur unter Voraussetzung der Ursprache, und auf eine weit verwickeltere Art deduciren.

Die Frage, die sich uns zunächst darbietet, ist folgende: Wie ist der Mensch auf die Idee gekommen, seine Gedanken durch willkürliche Zeichen anzudeuten? Diese enthält unter sich folgende zwei: 1) Was braichte den Menschen überhaupt auf den Gedanken, eine Sprache zu erfinden? 2) In welchen Naturgesetzen liegt der Grund, daß diese Idee gerade so und nicht anders ausgeführt wurde? Lassen sich Gesetze auffinden, welche den Menschen bei der Ausführung leiteten?

Ich mache mich deutlicher. Die Sprache ist das Vermögen, seine Gedanken willkürlich zu bezeichnen. Sie sezt demnach eine Willkür voraus. Unwillkürliche Erfindung, unwillkürlicher Gebrauch der Sprache enthält einen innern Widerspruch. Man hat sich zwar auf unwillkürliche Töne beim Ausbruch der Freude, des Schmerzes u. s. w. berufen, und daraus gar manches über Erfindung und Gesetze der Sprache ableiten wollen; aber beides ist völlig verschieden. Unwillkürlicher Ausbruch der Empfindung ist nicht Sprache.

Um die Willkür zur Erfindung einer Sprache zu bestimmen, wurde eine Idee derselben vorausgesetzt. Daher die Frage: wie entwickelte sich in den Menschen die Idee, ihre Gedanken sich gegenseitig durch Zeichen mitzutheilen?

Allein daraus, daß sie sich die Aufgabe aufstellten, eine Sprache zu erfinden, folgt noch nicht, daß ihnen überhaupt, und durch welche Mittel ihnen die Ausführung gelang. Daher die zweite schon angeführte Frage: giebts in der menschlichen Natur Mittel, welche man nothwendig ergreifen mußte, um die Idee einer Sprache zu realisiren? Kann man diesen Mitteln nachspüren, und, wie mußten sie gebraucht werden, wenn durch sie der Zweck erreicht werden sollte? Fänden sich solche Mittel, so ließe sich wohl eine Geschichte der Sprache a priori entwerfen. Und sie finden sich allerdings.

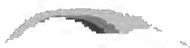
Zuförderst: auf welchem Wege wurde die Idee von einer Sprache in dem Menschen entwickelt. — Es ist im Wesen des Menschen gegründet, daß er sich die Naturkraft zu unterwerfen sucht. Die erste Aeußerung seiner Kraft ist gerichtet auf die Natur, um sie für seine Zwecke zu bilden. Selbst der roheste Mensch trifft irgend eine Vorkehrung für seine Bequemlichkeit und seine Sicherheit; er gräbt sich Höhlen, bedeckt sich mit Laub, und wenn er des Feuers etwa habhaft werden kann, zündet er Holz an, um sich so gegen den Frost zu schützen. Er wird von allen Seiten arbeiten, die feindselige Natur zu bezwingen, und wo er das nicht kann, wird er sie scheuen. So fürchtet der Mensch den Donner, weil

er sich außer Stande sieht, die Natur in dieser Aeußerung ihrer Kraft zu beherrschen. Sollten wir Mittel finden, dieselbe auch hier zu bezwingen, so würde sich jene Furcht bald verlieren. Der Mensch macht sich die Thiere dienstbar, oder flieht sie, wenn er das erstere nicht vermag. So war gewiß, ehe man die Kunst erfand, Pferde zu zähmen, dieses große starke Thier dem Menschen ein Gegenstand des Schreckens: jetzt, da er es sich unterworfen hat, fürchtet er es nicht mehr.

In diesem Verhältnisse steht der Mensch mit der belebten und leblosen Natur: er geht darauf aus, sie nach seinen Zwecken zu modificiren; aber diese widerstrebt der Einwirkung, und nimmt oft genug sie gar nicht an. Daher sind wir mit der Natur in stetem Kampfe, sind bald Sieger, bald Besiegte, — unterjochen oder fliehen.

Wie verhält sich dagegen der Mensch ursprünglich gegen den Menschen selbst? Sollte wohl zwischen ihnen im rohen Naturstande dasselbe Verhältniß statt finden, welches zwischen dem Menschen und der Natur ist. Sollten sie wohl darauf ausgehen, sich selbst unter einander zu unterjochen, oder, wenn sie sich dazu nicht Kraft genug zutrauen, einander gegenseitig fliehen?

Wir wollen annehmen, es wäre so, so würden gewiß nicht zwei Menschen neben einander leben können: der Stärkere würde den Schwächern bezwingen, wenn dieser nicht flöhe, sobald er jenen erblickte. Würden sie aber auf solche



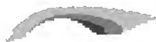
Art wohl jemals in Gesellschaft getreten, würde durch sie die Erde bevölkert worden sein? Ihr Verhältniß würde ganz so gewesen sein, wie es Hobbes im Naturstande schildert: Krieg Aller gegen Alle. Und doch finden wir, daß die Menschen sich mit einander vertragen, daß sie sich gegenseitig unterstützen, daß sie in gesellschaftlicher Verbindung mit einander stehen. Der Grund dieser Erscheinung muß wohl in dem Menschen selbst liegen: in dem ursprünglichen Wesen desselben muß sich ein Princip aufzeigen lassen, welches ihn bestimmt, sich gegen seines gleichen anders zu betragen, als gegen die Natur.

Ich weiß recht wohl, daß viele behaupten, die Menschen giengen von Natur darauf aus, einander zu unterjochen. Was auch immer gegen diese Behauptung sich einwenden lassen möge, so ist doch soviel gewiß, daß sich aus der Erfahrung mancherlei scheinbare Gründe für dieselbe auffinden lassen, und daß sie folglich der entgegengesetzten Behauptung, wiefern diese auch nur als Erfahrungssatz aufgestellt würde, in Rücksicht auf Gültigkeit gleichgesetzt werden könnte. Diese entgegengesetzte Behauptung muß also eben darum, damit ihre Gültigkeit entschieden sei, aus einem in der Natur des Menschen selbst liegenden Princip abgeleitet werden. Wir wollen dieses Princip aufsuchen.

Der Mensch geht darauf aus, die rohe oder thierische Natur nach seinen Zwecken zu modificiren. Dieser Trieb muß untergeordnet sein dem höchsten Princip im Menschen, dem: sei immer einig mit dir selbst; nach welchem Princip er in den

allgemeinsten Aeußerungen seiner Kraft beständig fort handelt, auch ohne sich desselben bewußt zu sein. Der Mensch sucht also — nicht gerade aus einem deutlich gedachten, aber aus einem durch sein ganzes Wesen verwebten, und dasselbe ohne alles Hinzuthun seines freien Willens bestimmenden Princip — die nicht vernünftige Natur sich deswegen zu unterwerfen, damit alles mit seiner Vernunft übereinstimme, weil nur unter dieser Bedingung Er selbst mit sich selbst übereinstimmen kann. Denn da er ein vorstellendes Wesen ist, und in einer gewissen Rucksicht, die wir hier nicht zu bestimmen haben, die Dinge vorstellen muß, wie sie sind, so geräth er dadurch, daß die Dinge, die er vorstellt, mit seinem Triebe nicht übereinstimmen, in einen Widerspruch mit sich selbst. Daher der Trieb, die Dinge so zu bearbeiten, daß sie mit unsern Neigungen übereinstimmen, daß die Wirklichkeit dem Ideal entspreche. Der Mensch geht nothwendig darauf aus, alles, so gut er es weiß, vernunftmäßig zu machen.

Wenn er nun in diesen Versuchen auf einen Gegenstand stoßen sollte, an welchem sich die gesuchte Vernunftmäßigkeit, ohne seine Mitwirkung schon äußerte, so wird er sich in Rücksicht auf diesen aller Bearbeitung wohl enthalten, da er dasjenige, was einzig und allein durch sie hervorgebracht werden soll, an dem entdeckten Gegenstande schon findet. Er hat etwas gefunden, was mit ihm übereinstimmt; würde es nicht ungereimt sein, einen Gegenstand, seine Triebe entsprechend machen zu wollen, der schon, ohne sein Zuthun, demselben entspricht? Das Gefundene wird ihm ein Gegen-



stand des Wohlgefallens sein: er wird sich freuen, ein mit ihm gleichgestimmtes Wesen — einen Menschen angetroffen zu haben.

Aber woran soll er diese Vernunftmäßigkeit des gefundnen Gegenstandes erkennen? An nichts anderm, als woran er seine eigne Vernunftmäßigkeit erkennt — am Handeln nach Zwecken. — Die bloße Zweckmäßigkeit des Handelns aber an sich allein, würde zu einer solchen Beurtheilung noch nicht hinreichen; sondern es bedarf noch die Idee des Handelns nach veränderter Zweckmäßigkeit, und zwar von einem Handeln, das verändert ist nach unsrer eignen Zweckmäßigkeit. Gesetzt der Naturmensch handle auf einen Gegenstand, der entweder nach gewissen Regeln aufwächst, Früchte trägt, u. s. w., oder einen, der nach einem gewissen Instinct auf Nahrung ausgeht, schläft, erwacht u. s. w., und den er deshalb als nach Zwecken handelnd beurtheilt. Sobald ein solcher Gegenstand, auf den der Naturmensch seinen Zwecken gemäß gehandelt hat, seinen Gang fortgeht, ohne nach Maßgabe jener Einwirkung eine Veränderung in seinem Zweck anzunehmen, so erkennt er ihn nicht für vernünftig. Als zweckmäßig und freihandelnd werde ich nur das Wesen ansehen, das seinen Zweck, nachdem ich meinen Zweck auf dasselbe anwende, auch ändert. Z. B. Ich brauche Gewalt auf ein Wesen, und es braucht sie auch, ich erzeige ihm eine Wohlthat, es erwiedert sie; so ist immer Veränderung des Zwecks nach dem Zwecke, den ich für dasselbe habe: mit andern Worten, es ist eine Wechselwirkung zwischen mir und die-

sem Wesen. Nur ein Wesen, das, nachdem ich meinen Zweck auf dasselbe äußerte, den seinigen in Beziehung auf diese Aeußerung ändert, das z. B. Gewalt braucht, wenn ich gegen dasselbe Gewalt brauche, das mir wohlthut, wenn ich ihm wohlthue, nur ein solches Wesen kann ich als vernünftig erkennen. Denn ich kann aus der Wechselwirkung, welche zwischen ihm und mir eingetreten ist, schließen, daß dasselbe eine Vorstellung von meiner Handlungsweise gefaßt, sie seinem eigenen Zwecke angepaßt habe, und nun nach dem Resultate dieser Vergleichung seinen Handlungen durch Freiheit eine andere Richtung gebe. Hier zeigt sich offenbar ein Wechsel zwischen Freiheit und Zweckmäßigkeit, und an diesem Wechsel erkennen wir die Vernunft.

Der Mensch geht also nothwendig darauf aus, Vernunftmäßigkeit außer sich zu finden; er hat einen Trieb dazu, der sich deutlich genug dadurch offenbart, daß der Mensch sogar geneigt ist, leblosen Dingen Leben, und Vernunft zuzuschreiben. Beweise davon finden sich häufig genug in den Mythologieen und den Religionsmeinungen aller Völker u. s. w. Wie wir gesehen haben, ist es der Trieb nach Uebereinstimmung mit sich selbst, welcher den Menschen anleitet, Vernunftmäßigkeit außer sich aufzusuchen.

Eben dieser Trieb mußte in dem Menschen, sobald er wirklich mit Wesen seiner Art in Wechselwirkung getreten war, den Wunsch erzeugen, seine Gedanken dem andern, der sich mit ihm verbunden hatte, auf eine bestimmte Weise andeuten,

und dagegen von demselben eine deutliche Mittheilung seiner Gedanken erhalten zu können. Denn ohne diese Auskunft mußte es sich häufig ereignen, daß der eine die Handlung des andern mißverstand, und auf eine Art erwiederte, die ganz gegen die Erwartung des Handelnden war; ein Fall, der den Menschen in offenbaren Widerspruch mit seinen Zwecken versetzte, und folglich geradezu gegen die Uebereinstimmung mit sich selbst stritt, welche er bei der Aufsuchung vernünftiger Wesen beabsichtigte. — Ich meine es vielleicht mit jemand gut, und will ihm mein Wohlwollen durch Handlungen zu erkennen geben. Allein jener deutet diese Handlungen unrichtig, und erwiedert sie durch Feindseligkeiten. Ein solches Betragen muß nothwendig bei mir den Gedanken veranlassen, daß der andre meine Absichten verkenne; und diesem Gedanken muß bald der Wunsch folgen, ihm meine Gesinnungen auf eine weniger zweideutige Art ankündigen zu können.

So wie es mir mit andern geht, so andern mit mir. Wie leicht kann ich die wohlmeinende Handlung eines andern mißverstehen, und mit Undank vergelten? So wie ich aber seine Absicht besser einsehe, so werde ich wünschen mein Vergehen wieder gut zu machen, und um deswillen von seinen Gedanken künftig besser unterrichtet zu sein. — Ich wünsche also, daß der andere meine Absicht wissen möge, damit er mir nicht zuwider handle, und aus gleichem Grunde wünsche ich, die Absichten des andern zu wissen. Daher die Aufgabe zur Erfindung gewisser Zeichen, wodurch wir andern unsere Gedanken mittheilen können.

Bei diesen Zeichen wird indessen einzig und allein der Ausdruck unserer Gedanken beabsichtiget. Wenn ich auf jemand erzürnt bin, so zeigt sich ihm dieser Zorn allerdings durch feindliche Behandlung. Aber da ist die Absicht bloß, meine Gedanken auszuführen, nicht aber, ihm ein Zeichen davon zu geben. Bei der Sprache aber ist lediglich die Bezeichnung Absicht, nicht als Ausdruck der Leidenschaft, sondern zum Behufe einer gegenseitigen Wechselwirkung unserer Gedanken, ohne welche, wie so eben bemerkt wurde, eine unserm Triebe angemessene Wechselwirkung der Handlungen nicht bestehen kann.

Durch die Verbindung mit Menschen wird also in uns die Idee geweckt, unsere Gedanken einander durch willkürliche Zeichen anzudeuten — mit Einem Worte: die Idee der Sprache. Demnach liegt in dem, in der Natur des Menschen gegründeten Triebe, Vernunftmäßigkeit außer sich zu finden, der besondere Trieb, eine Sprache zu realisiren, und die Nothwendigkeit, ihn zu befriedigen, tritt ein, wenn vernünftige Wesen mit einander in Wechselwirkung treten.

Wir denken uns bei der Sprache gewöhnlich nur Zeichen fürs Gehör. Wie es gekommen ist, daß wir uns mit unsrer Sprache eben an diesen Sinn wenden, wird in der Folge erklärt werden. Hier ist kein mögliches Zeichen ausgeschlossen; so wie in der Ursprache sicher eben so wenig irgend eins ausgeschlossen war. *)

*) Ich beweise hier nicht, daß der Mensch ohne Sprache nicht

Die Aufgabe zur Sprache ist jetzt vorhanden: wie soll ihr aber nun Genüge geschehen?

Die Natur offenbart sich uns besonders durch Gesicht und Gehör. Zwar kündigt sie sich uns auch durch Gefühl, Geschmack und Geruch an: aber die Eindrücke, welche wir auf diesen Wegen erhalten, sind theils nicht lebhaft, theils nicht bestimmt genug, und wir lassen uns daher bei äußern Wahrnehmungen vorzüglich durch Gesicht und Gehör leiten, wenn und wo uns der Gebrauch dieser Sinne nicht versagt ist. So wie die Natur den Menschen etwas durch Gehör und Gesicht bezeichnete, gerade so mußten sie es einander durch Freiheit bezeichnen. — Man könnte eine auf diese Grundregel aufgebaute Sprache die Ur- oder Hieroglyphensprache nennen.

Die ersten Zeichen der Dinge waren, nach diesen Grundsätzen, hergenommen von den Wirkungen der Natur: sie waren nichts weiter, als eine Nachahmung derselben. Hier war die Mittheilung der Gedanken selbst willkürlich, wie sie es bei jeder Sprache sein muß, aber nicht die Art dieser Mittheilung: es stand in meiner Willkür, ob ich dem andern

denken, und ohne sie keine allgemeinen abstracten Begriffe haben könne. Das kann er allerdings vermittelst der Bilder, die er durch die Phantasie sich entwirft. Die Sprache ist meiner Ueberzeugung nach für viel zu wichtig gehalten worden, wenn man geglaubt hat, daß ohne sie überhaupt kein Vernunftgebrauch Statt gefunden haben würde.

meine Gedanken bezeichnen wollte, oder nicht; aber im Zeichen selbst war keine Willkür.

Diese Bezeichnung der Dinge durch die Nachahmung ihrer in die Sinne fallenden Eigenschaften gab sich leicht. Der Löwe wurde z. B. durch die Nachahmung seines Gebrülls, der Wind durch die Nachahmung seines Sausens ausgedrückt. So wurden Gegenstände, die sich durch das Gehör offenbaren, durch Töne ausgedrückt: andere, die sich durchs Gesicht ankündigen, konnten im leichten Umriß etwa im Sande nachgebildet werden. Z. B. Fische, Neze, mit einigen Gesticulationen und Winken gegen das Ufer hin begleitet, waren für den, an welchen diese Zeichen gerichtet waren, eine Auffoderung zum Fischen.

Diese Sprache war leicht erfunden, und hinreichend, wenn etwa zwei beisammen waren, um sich zu unterhalten, oder in der Nähe zusammen arbeiteten. Jeder giebt auf des Andern Zeichen Acht: der eine ahmt einen Ton nach, der andere auch; der eine zeichnet etwas mit dem Finger, der andere auch. So verstehen sie einander: der eine weiß, was der andre denkt, und dieser weiß, was jener will, daß er denken solle. Man stelle sich aber vor, daß diese zwei für sich arbeiten, und entfernt von einander sind, z. B. auf der Jagd. Einer will dem andern einen Gedanken mittheilen, der sich nur durch ein Zeichen fürs Gesicht ausdrücken läßt; aber zum Unglück richtet der andere seine Blicke nicht auf ihn, oder kann seine Zeichen wegen der großen Entfernung nicht

bestimmt erkennen. Hier ist die Unterredung unmöglich. —

Ferner: man denke sich mehrere, die um sich zu berathschlagen, versammelt sind. — Dies wird bei rohen und uncultivirten Menschen, wie wir hier sie uns denken, oft der Fall sein, weil sie oft des gegenseitigen Raths bedürfen. — Man erwäge ob die angenommene Hieroglyphensprache für eine so große Gesellschaft bequem sein werde. Gesetzt, es sind ihrer zehn beisammen; während einer redet und achte zuhören, fällt es dem zehnten ein, auch etwas vorzutragen. Aber alle seine Zeichen werden nicht beobachtet, weil die übrigen auf den ersten merken. Wie soll er es anfangen, um sich Aufmerksamkeit zu verschaffen?

Man erinnere sich einer Bemerkung, welche die tägliche Erfahrung bestätigt. — Das Gehör leitet unwillkürlich die Augen: man richtet sich nach der Gegend, wo ein Schall herkam, selbst ohne sich mit Bewußtsein die Absicht zu denken, der Ursache dieses Schalls nachzuspüren; ja, man hat oft Mühe sich des Hinsehens zu erwehren. Da es der vorausgesetzten Person in der Ursprache frei steht, sich sowohl fürs Gesicht, als fürs Gehör auszudrücken, so wird Er, unsrer, nicht gerade deutlich gedachten, aber dunkel gefühlten Bemerkung zufolge, auf den letztern Sinn zu wirken suchen, um die Gesellschaft vor's erste nur aufmerksam auf sich zu machen, und mag vielleicht zuerst einen unarticulirten Ton, etwa ein Hm! von sich geben. Jetzt werden die andern ihre

Blicke auf ihn richten, und er kann durch Zeichen für das Gesicht mit ihnen sprechen. Aber sie sind vielleicht in den Gedankenkreis desjenigen, der zuerst zu ihnen sprach, und der jetzt unterbrochen ist, unwiderstehlich hineingerissen, er allein interessirt sie, und sie wenden ihre Blicke von dem Zehnten wieder hinweg. Dies wird demselben nicht gleichgültig sein. Er ist überzeugt, daß das, was er vortragen will, von der größten Bedeutung sei, — und wird sich nicht so ruhig gefallen lassen, daß seine Rede so wenig Eingang findet. Je stärker in ihm das Verlangen ist, sich mitzutheilen, desto lebhafter muß er auch sein Unvermögen fühlen, durch Zeichen fürs Gesicht der Versammlung seine Gedanken bemerkbar zu machen: und dieses Unvermögen, verbunden mit der Erinnerung an die Wirkung welche der Laut, den er gleich anfangs von sich gab, auf die Gesellschaft machte, muß nothwendig die Vorstellung in ihm veranlassen, daß er die Gesellschaft nöthigen würde, auf seine ganze Rede zu achten, wenn sein Vortrag aus bloßen Gehörzeichen bestehen würde.

Noch mehr. Man verwandle die vorausgesetzte Gesellschaft in eine solche, wo jeder reden will — jeder wird wünschen, daß er die Hieroglyphensprache, in welcher Zeichen fürs Gesicht mit Gehörzeichen abwechseln, in eine bloße Gehörsprache umschaffen könnte, um mehr Eingang und Aufmerksamkeit zu finden. Durch eine solche Auskunft würde auch derjenige, der sich in dem zuerst angeführten Falle befand, in den Stand gesetzt werden, dem andern auch in der Entfernung, oder in der Dunkelheit seine Gedanken anzuzeigen.

Durch diese Mängel der Ursprache, daß sie die Aufmerksamkeit nicht erregt, sondern sie schon voraussetzt, daß sie nur in der Nähe und am Tage anwendbar ist, entstand nothwendig die Aufgabe, dieselbe in eine bloße Gehörsprache zu verwandeln.

Wie soll nun aber diese Aufgabe gelöst werden? Wie soll der Mensch Gegenstände, die sich durch den Ton nicht charakterisiren, durch Töne bezeichnen? Der Hirt wird sein Vieh, und die Feinde desselben, den Löwen, den Tiger, den Wolf, durch die Nachahmung ihrer Stimmen bezeichnen. Aber wie soll er einen Fisch, Vegetabilien und andere Gegenstände, welche uns die Natur nicht durch Töne ankündigt, fürs Gehör bezeichnen?

Dazu kommt noch, daß, so wie sich allmählich die Bedürfnisse der Menschen vermehren, auch immer mehr Dinge in Gebrauch kommen, z. B. Zelte, Netze und andere Werkzeuge, die, ihrer Natur nach, keinen Ton von sich geben. Und doch soll auch für diese ein bezeichnender Laut gefunden werden.

Man beruft sich gewöhnlich, um die Erfindung solcher Bezeichnungen zu erklären, auf Verabredung: man nimmt an, die Menschen, in einer Lage, die ihnen eine Gehörsprache nothwendig machte, wären übereingekommen, diesen Gegenstand Fisch, jenen Netz zu nennen u. s. w. Allein dies ist grundlos. Denn erstlich, wie sollte man auch nur auf den Einfall gekommen sein, Gegenstände durch willkürliche Töne be-

zeichnen zu wollen, nachdem man sie bisher immerfort durch natürliche Zeichen ausgedrückt hatte? Dann, wie kam es, daß derjenige, welcher die Töne vorschlug, sie selbst nicht wieder vergaß, oder noch mehr — daß sie von der ganzen Horde behalten wurden? Endlich, wie wäre es denkbar, daß eine Menge ungebundner Menschen sich dem Ansehen eines Einzigen unbedingt unterworfen — daß sie einen Vorschlag, der sich auf nichts, als die Willkür dieses Einzigen gründete, so willig angenommen hätten?

Noch ist, bei der ganzen Deduction der Sprache, und insbesondre bei der gegenwärtigen Untersuchung, wohl zu merken, daß die verschiedenen Momente der Erfindung und Modification einer Sprache nicht so schnell auf einander gefolgt sind, als sie hier erzählt werden. Wer weiß, wie viel tausend Jahre verflossen sind, ehe die Ursprache Sprache fürs Gehör wurde?

Ferner ist es durch die Erfahrung bestätigt, daß die Sprachen sich immer ändern, immer neue Modificationen annehmen; daß aber diese Veränderlichkeit nach Maaßgabe der Cultur, welche eine bestimmte Sprache hat, sich stärker oder schwächer äußert. Vorzüglich zeigt sich durch Erfahrung, daß die Sprache sich am meisten bei einem Volk ändert, das noch nicht schreibt, sondern bloß spricht; weil der ursprüngliche Ton eines Zeichens, wenn er einmal verloren gegangen ist, nirgends wieder aufgefunden werden kann. Wo aber geschrieben wird, da wird der Ton festgehalten, und es

läßt sich immer wieder bestimmen, wie ein Wort ausgesprochen werden muß. Durch Erfindung der Buchstaben wurde also die Sprache sehr befestigt.

Eine lebende Sprache verändert sich demnach immer im umgekehrten Verhältniß mit ihrer Cultur; je mehr Ausbildung sie erhalten hat, desto weniger rückt sie vorwärts, je uncultivirter sie noch ist, desto mehr modificirt sie sich; und sie verändert sich am stärksten, wenn ihre Laute noch nicht durch Schriftzeichen festgehalten werden. Diese Bemerkung brauchen wir, um uns zu erklären, wie die Ursprache sich in Gehörsprache verwandelt hat.

Die Fortsetzung im folgenden Heft.

V.

Literarische Anzeigen.

Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion, von D. Carl Friedrich Stäudlin. 2 Theile. Mit einer Abhandlung über die Philosophie des Geschichtschreibers acitus. Leipzig, b. Crusius 1794. gr. 8.

Wenn bei jeder Geschichte ein bestimmter Begriff von dem Gegenstande, dessen Geschichte erzählt wird, erfoderlich ist, so ist dieses vorzüglich bei der Geschichte einer Wissenschaft oder eines Systems nothwendig, weil diese Gegenstände nur in ihren bestimmten Begriffen existiren. Das erste und wichtigste Geschäft eines solchen Geschichtschreibers ist daher, sich einen deutlichen und vollständigen Begriff von dem Gegenstande, den er historisch behandeln will, zu bilden, damit er einen bestimmten Gesichtspunkt für die Geschichtsforschung und Darstellung der Begebenheiten habe, und auch seine Leser in denselben versetzen könne. Ist dies nicht geschehen, so

wankt er hin und her, und kann die etwas weiter sehenden Leser nicht befriedigen.

Der Verf. dieses vor uns liegenden Buches fühlte dieses Bedürfniß, und setzte daher seiner Geschichte des Skepticismus einige Abhandlungen über den Begriff, den Ursprung, und die Wirkungen des Skepticismus voraus, die aber nichts weniger als vollkommen befriedigend sind. Die Hauptsache war hier, einen bestimmten Begriff vom Skepticismus, in so ferne er ein Gegenstand der Geschichte ist, aufzustellen; — und dies war um so nothwendiger, da, wie der Vf. sagt: die gewöhnlichen Begriffe davon so schwankend und abweichend sind, und viele sich die Mine eines Skeptikers geben, ohne zu wissen, was eigentlich Skepticismus ist. Wir wollen sehen, was der Vf. in dieser Rücksicht geleistet hat.

Er glaubt, die abweichenden Erklärungen von dem Skepticismus rührten daher, daß man die verschiedenen Gesichtspunkte und Gattungen desselben nicht genug unterschieden habe. Daher unterscheidet er den Skepticismus in subjectiver und objectiver Rücksicht. In subjectiver Rücksicht betrachtet, ist er entweder ein Zustand des Gemüths, eine Denkart, oder eine Kunst, Fertigkeit, eine Methode. Objectiv wäre er ein System oder eine Reihe von Sätzen. Als Zustand betrachtet, ist er eine solche Stimmung des Gemüths, da man über keinen Gegenstand etwas bejaht oder verneint, und alles ohne Unterschied bezweifelt, selbst das, daß man alles bezweifeln müsse. Als Kunst betrachtet, ist er eine Fertigkeit, bei allem ohne Unterschied, was vorgestellt werden kann, Gründe für und wider, von gleichem Gewichte, zu denken und anzuführen. Da nun der Skepticis-

mus als System sich, nach dem Verf., nicht anders vorstellen läßt, als etwa als eine unabsehliche Reihe entgegengesetzter Säze, von welchen jeder den andern vernichtet, (welches doch wohl so viel ist als A — A = 0); so bleibt nur der Skepticismus in subjectiver Rücksicht übrig, dessen obige Erklärung er als das Ideal ansieht, welches zwar nie wirklich angetroffen werde, dem sich aber jeder Skepticismus mehr oder weniger nähere. Daher werden vier Gattungen oder Grade desselben festgesezt, die wir mit des Vf. eigenen Worten beschreiben wollen.

Der erste Grad, heißt es S. 31, ist der, wenn man Erscheinungen, Thatsachen des Bewußtseins zugesteht, die unwiderstehlich zum Beifall und Handeln nöthigen, übrigens sonst alles für zweifelhaft erklärt. Der zweite, wenn man die subjective Wahrheit zugesteht, und alle objective Wahrheit bezweifelt, die Objecte mögen nun durch die Sinne oder die Vernunft vorstellbar sein. Der dritte, wenn man von einem dogmatischen Läugnen der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit der wahren Beschaffenheit der Objecte ausser uns ausgienge und auf dieses Läugnen ein Bezweifeln der objectiven Wahrheit gründete. Der vierte, wenn nicht die Möglichkeit der objectiven Wahrheit für uns, sondern nur die Wirklichkeit der erkannten objectiven Wahrheit geläugnet wird, aber so, daß man hofft, die Philosophie werde vielleicht einmal noch bestimmen können, was die Dinge an sich seien.

Man wird schon ohne unser Erinnern aus diesen Proben das Resultat ziehen, daß der Vf. weder etwas erhebliches zur Bestimmung dieses Begriffs beigetragen, noch einen bestimmten Gesichtspunkt für die Geschichte des Skepticismus aufgestellt habe. Der Skepticismus in subjectiver Rücksicht ist gar

kein Gegenstand einer Geschichte. Derjenige Zustand des Gemüths, da man alle Ueberzeugungen mit ihren Gründen dahin schwinden sieht, welcher bei Menschen unter gewissen Umständen angetroffen wird, und mit besondern unangenehmen Gefühlen verknüpft ist, gehört als eine besondre Erscheinung des innern Sinnes für die Psychologie, — ein Zustand, der, wenn er nicht die Folge von ruhigen nach Grundsätzen geleiteten Untersuchungen ist, nicht den Namen des Skepticismus verdient, oder, wenn man ihn so benennen will, doch von demjenigen, der ein Gegenstand der Geschichte sein kann, sehr verschieden ist. Dies erhellt schon aus dem Ausdruck Geschichte des Skepticismus. Denn, wenn auch eine Geschichte des Zustandes des Zweifels, wie er bei einem einzelnen Menschen beobachtet wird, möglich ist, so wäre das doch nicht der Skepticismus, sondern eine individuelle Art desselben. Der Skepticismus als Gegenstand einer Geschichte kann also nicht bloß etwas Subjectives, ein Zustand des Gemüths, sondern er muß eine Denkart, ein System von Grundsätzen und Begriffen in Beziehung auf Objecte sein. Es ist daher sehr unschicklich, daß der Verf. Zustand des Gemüths und Denkart als Synonyme gebraucht. — Wenn der Skepticismus als Kunst noch etwas von der skeptischen Denkart verschiedenes sein soll, so läßt sich nichts anders darunter denken, als die Geschicklichkeit, in andern den Zustand des Zweifelns hervorzubringen, ohne selbst zu zweifeln oder von der Gründlichkeit seines Zweifels überzeugt zu sein. Und was ist dies anders als die elende Kunst, mit den Ueberzeugungen anderer sein Spiel zu treiben, die etwa nur bei den Sophisten gefunden wird; obgleich der Vf. gerne seine Leser bereden möchte, der Skepticismus der Pyrrhonier sei eine solche Kunst, oder, wie er sich auch ausdrückt, eine bloße Rolle gewesen! (1 Th. S. 26.) — Ein Gegenstand für die Geschichte kann also nur derjenige Skepticismus sein, den er den

Skepticismus in objectiver Rücksicht nennt, und worunter er ein System von Grundsätzen versteht, welches sowohl jedes System der Erkenntniß als auch sich selbst zernichtet. Dies ist aber ein Unding, ein bloßes Nichts.

Ueberhaupt zeigt sich darinn der Mangel an deutlichen Begriffen vom Skepticismus, daß in der Erklärung desselben keine Gränzen bestimmt sind, wo der skeptische Zweifel anfängt und aufhört. Ein Skepticismus der alles bezweifelt — selbst das, daß man alles bezweifeln müsse, nicht ausgenommen — ist, weil er auf keine Grundsätze gegründet ist, sehr unphilosophisch und zerstört sich selbst. Wenn ein Skeptiker die Erkenntniß der Dinge an sich aus dem Grunde bezweifelte, weil es nicht möglich ist, die Vorstellungen mit ihren reinen von den Vorstellungen unabhängigen Gegenständen zu vergleichen, und dennoch bezweifeln könnte, ob er daran zweifeln müßte, d. h. ob das Dahingestelltseinlassen eine richtige Folge aus jenem Satze sei, so urtheilte er nicht nach dem ersten Gesetze des Denkens, und handelte also unvernünftig.

Alle diese und ähnliche Fehler sind, wie Rec. dünkt, daraus entstanden, daß der Vf. theils das Subjective und Objective in dem Skepticismus nicht richtig unterschieden hat, wodurch er natürlich als etwas Unstetes und Schwankendes (1 Th. S. 34) erscheinen mußte, theils den Scepticismus nicht im Gegensatz des Dogmatismus untersucht und erklärt hat, in welcher Rücksicht allein eine Geschichte desselben möglich ist. Der Mangel an einem festen, bestimmten Begriffe vom Skepticismus zeigt sich in der ganzen Abhandlung, und hat die Folge gehabt, daß das Räsonnement so schwankend ist. Nicht selten widerspricht sich sogar der Vf. selbst. So wird, S. 35, behauptet, daß die Skeptiker die formalen Regeln des Denkens unangetastet gelassen,

und doch wird auf der folgenden Seite auch ein logischer Skepticismus angeführt, und S. 25 behauptet, Sextus habe alle logischen Regeln schlechthin bezweifelt.

Wir übergehen die Bemerkungen des Verfassers über die Erklärungen neuerer Philosophen von dem Skepticismus, die zuweilen gut, zuweilen aber eben so schwankend sind, als seine eignen Begriffe, und setzen nur noch die Eintheilung des Skepticismus nach den Gegenständen her, und überlassen dem Leser das Urtheil darüber. Man kann, heißt es S. 36, den Skepticismus, nach den Hauptobjecten die er immer gehabt hat, in den physischen, den logischen, den psychologischen, den moralischen und den theologischen, und zwar bei diesem noch in den atheistischen und den supernaturalistischen, Skepticismus eintheilen."

Die zwei folgenden Abhandlungen über die Quellen und den Ursprung des Skepticismus, und von den Folgen und Wirkungen des Skepticismus, enthalten viele interessante Bemerkungen und Beobachtungen über den Zustand und die Wirkungen des Zweifels in psychologischer Rücksicht, nebst einigen historischen Schilderungen desselben aus Schriften, z. B. Rousseau's Bekenntnissen, und aus des Verf. Privatcorrespondenz. Aber die Folgen des Mangels eines bestimmten Begriffs und der vernachläßigten Unterscheidung zwischen dem Subjectiven und Objectiven des Skepticismus sind auch hier sichtbar. So behauptet der Vf. S. 88: daß vor dem Skepticismus allezeit (?) ein leidenschaftlicher Zustand vorangehe, der so lange dauere, bis der Entschluß zum Skepticismus reif werde; und erklärt dahin die Behauptung Platners: der Skepticismus sei ein Affect.

In der vierten Abhandlung entwirft der Verf. endlich den Plan zu seiner Geschichte des Skepticismus, und theilt einige Betrachtungen über die Vortheile und Schwierigkeiten bei Abfassung derselben mit. Sein Plan umfaßt alle Arten des Skepticismus, nicht allein den philosophischen, sondern auch den unphilosophischen in Verbindung mit den Ursachen und Folgen desselben. Auch verbindet er damit die Lebensbeschreibung und Literargeschichte berühmter Skeptiker, die Widerlegungen und Beurtheilungen derselben.

Die Geschichte selbst wird in sechs Perioden vorgetragen: 1) von den Vorbereitungen des Skepticismus bis auf Pyrrho. 2) Pyrrho bis Sextus. 3) Sextus bis Montagne. 4) Montagne bis la Mothe. 5) La Mothe bis Hume. 6) Hume bis Kant und Platner.

Wir können dieser Geschichte zum Ruhme nachsagen, daß sie ungemein reichhaltig an Materialien ist, und fast alles umfaßt, was in den vorgezeichneten Plan gehört. Der Verf. zeigt darinn sehr viel Gelehrsamkeit und Kenntnisse; eignes Studium der Quellen und der skeptischen Schriften ist unverkennbar; und das Ganze erhält durch lebhafte Darstellung und eingestreute, hin und wieder sehr treffende Reflexionen, das Interesse des Lesers. Bei allen diesen Vorzügen aber ist doch die Geschichte keinesweges das, was sie hätte werden können und sollen, wenn der Verf. theils in jenen Abhandlungen sich einen festern Begriff und Gesichtspunkt für die Forschung und Darstellung seines Gegenstandes aufgestellt hätte, theils hie und da noch mehr in den Geist der Philosophen eingedrungen wäre, theils endlich auch noch mehr Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang der Begebenheiten gerichtet hätte. Er hätte immer das einzige Thema einer solchen Geschichte vor Augen

haben sollen, nämlich aus den Thatsachen der philosophirenden Vernunft zu zeigen, wie die Vernunft aus Unkunde ihres Vermögens auf die Speculation gewisser Gegenstände gerathen mußte, welche für sie unerforschlich sind; wie die Versuche, ein System der Erkenntniß dieser Gegenstände zu Stande zu bringen, sie mit sich selbst und mit der Erfahrung entzweiten und dadurch das Mißtrauen erzeugten, welches die Quelle alles Skepticismus ist.

Nothwendig mußte hier von den dogmatischen Systemen ausgegangen werden, weil der Skepticismus erst durch den Dogmatismus veranlaßt wurde. Aber es war nicht eine vollständige Angabe dieser Systeme nothwendig; sondern nur eine Darstellung der Gründe, worauf sie sich stützten, und der Art des Verfahrens, wodurch das Gebiet der Erkenntniß erweitert werden sollte. — Bei den Skeptikern mußte gezeigt werden, wie ihre Zweifel veranlaßt wurden, ob sie dieselben auf Gründe stützten und welches diese Gründe waren, welchen Umfang sie dem Skepticismus gaben; endlich, wie der Skepticismus, selbst, und durch welche Ursachen er an Extension und Intension zunahm.

Dies ist aber nicht immer geschehen, wie es sollte. In der ersten Periode untersucht der Vf. ob die alten Philosophen, bis auf den Phyrrho, Skeptiker gewesen seien, und in welchem Sinne, weil einige Pyrrhonier sich auf diese beriefen. Er läßt sich dabei zu viel in das Detail ihrer Systeme ein, anstatt daß er lieber nur ihren Dogmatism überhaupt hätte darstellen und zeigen sollen, wie sie dadurch zur Entstehung des Pyrrhonismus Veranlassung gaben. Hätte er aus diesem Gesichtspunkt diese Philosopheme betrachtet, so würde sich weit mehr die skeptische Philosophie als ein Resultat des ganzen damali-

gen Zustandes der Philosophie ergeben haben. Hier ist auch noch viel zu erforschen übrig geblieben, z. B. wie Parmenides den Grund zur Sophistik legte; die Ursachen, warum die Sophisten der moralischen und religiösen Ueberzeugungen bestritten; die Art und Weise, wie Plato und Aristoteles der einreißenden Zweifelsucht Einhalt zu thun suchten, und warum diese Versuche dennoch nicht den Pyrrhonismus zurück halten konnten. Die Darstellung der Systeme ist nicht allezeit tief genug geschöpft, z. B. vom dem Xenophanes S. 178. 180, von Demokrit S. 195, von Zeno S. 207, Stilpos Behauptung, daß die Begriffe keine objective Realität haben S. 244. 245.

In der zweiten Periode findet man nur die wenigen bekannten historischen Nachrichten von den alten Pyrrhoniern, wo der Verf. sich ein Verdienst hätte erwerben können, wenn er aus diesen alten Bruchstücken den allmählichen Fortschritten des Skepticismus nachgeforscht hätte. Dann folgen die Akademiker und Stoiker. Zweckmäßiger wäre die Ordnung gewesen, wenn er den stoischen Dogmatismus nnd dann erst die Gründe der Akademiker dagegen beschrieben hätte, weil die letztern eigentlich nur den stoischen Grundsatz der Erkenntniß bestritten.

Anstatt den Geist, den Gesichtspunkt, den Gegenstand, den Umfang und die Grundsätze des pyrrhonischen Skepticismus nach eignen Forschungen zu schildern, findet man in der dritten Periode nur eine Uebersetzung des ersten Buchs der Hypotyposen des Sextus und ein Stück aus dem IX und XI Buche gegen die Mathematiker über Gott und das höchste Gut.

Wir übergehen die folgenden Abschnitte der Geschichte, in welchen der Verf. mehr oder weniger ausführlich von den neuern Skeptikern, z. B. Montagne, Vayer, Bayle u. s. w. gehandelt, aber doch nur meistentheils einige Stellen aus ihren Schriften als Proben ihrer Denkart mitgetheilt hat, ohne ohne eben allezeit bestimmt anzugeben, in wiefern sie Skeptiker waren, oder wie sie es wurden.

Den größten Theil des zweiten Bandes nimmt *Humes* Leben, nebst einer Schilderung seiner mannichfaltigen Verdienste als Schriftsteller (welche doch eigentlich nicht hieher gehörte), die Darstellung der Hauptsätze seines Skepticismus, aus seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, und einige andre skeptische Aeußerungen aus einigen andern Schriften, ein. So gründlich dies auch ausgeführt ist, so wenig befriediget es doch in Ansehung des Ursprungs des Humischen Skepticismus. Der Verf. sagt nichts weiter darüber als: „Die Untersuchung über den menschlichen Verstand ist ein höchst „feines und neues System, das aus Lockischen und Berkeleyischen Ideen hervorgegangen ist, und nicht weniger als den „Zweck hat, alle Fundamente der speculativen Philosophie „zu untergraben.“ S. 187, 188. — S. 98 werden zwar einige Stellen des *Locke* angeführt, welche Keime von Humischen Ideen enthalten; allein dies ist nicht genug, indem nicht sowohl einzelne Stellen als das ganze Lockische System Veranlassung zu dem Humischen gab.

Nach den Gegnern des Hume in England kommt der Verf. auch auf die wichtigste Erscheinung in der neuesten Geschichte, auf die Kritik der reinen Vernunft, und führt aus der Vorrede zur zweiten Auflage mit Kants Worten an, was zu der-

selben dem großen Mann Veranlassung gab. Nicht weniger als dieses, und die Hauptresultate der Kritik, hätten hier aufgestellt und gezeigt werden sollen, in welchem Verhältniß nun der Skepticismus zu der kritischen Philosophie stehe, und in wiefern er durch diese widerlegt sei. Dagegen führt der Vf. nur die Einwürfe des Aenesidemus und die skeptischen Aeußerungen des Hrn. Platners historisch an; wie er denn überhaupt gegen das Ende etwas zu eilfertig wird.



Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Ersten Bandes viertes Heft.

1795

im Verlag der neuprivilegirten Hof-Buchhandlung

in Neu-Strelitz.

Innhalt des vierten Hefts.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen philosophischer Schriften.

I.

Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache.

(Beschluß der im vor. Heft abgebr. Abhandl.)

Nach diesen Vorerinnerungen kommen wir zur Beantwortung der Frage selbst: wie ließ sich Hieroglyphensprache in Gehörsprache umschaffen?

In der Ursprache mußten bald die Zeichen fürs Gehör, welche Nachahmung natürlicher Töne waren, z. B. die Bezeichnung des Löwen, des Tigers u. s. w., die durch das ihnen eigenthümliche Gebrüll ausgedrückt wurden, merkliche Veränderungen leiden. Bei einem Volke, das — wie von den Stämmen der Wilden bekannt ist — die Zusammenkünfte liebt, in Gesellschaft arbeitet und schmaust u. s. w., wird es leicht dahin kommen, daß Ein Mensch durch die Ueberlegenheit seines Geistes einen Vorzug vor den Uebrigen behauptet, und, ohne durch Stimmen dazu erwählt zu werden, den Heerführer im Kriege, und in ihren Versammlungen den Sprecher

vorstellt. Ein solcher Mensch, auf dessen Reden man vorzüglich achtet, wird sich durch Gewohnheit eine Geläufigkeit im Sprechen erwerben, und durch diese Geläufigkeit bald dahin kommen, daß er die Dinge nur flüchtig bezeichnet, sich es nicht übel nimmt, den oder jenen Ton im Reden zu überspringen. Man wird sich an diese Abweichung bald gewöhnen, und diese flüchtigere Bezeichnung leicht verstehen lernen. Allmählich wird er sich von der eigentlichen Nachahmungder natürlichen Töne immer mehr entfernen, seine Bezeichnung wird nach und nach flüchtiger kürzer und leichter werden, so daß sich — vielleicht nach einem Zeitraum von einigen Jahrzehnden schon — zwischen seiner Bezeichnung eines Gegenstandes und dem natürlichen Ton, durch welchen sich dieser dem Gehör ankündigt, kaum noch eine Aehnlichkeit wird entdecken lassen. Die Andern, die sich bemühen, diese leichtern Gehörzeichen verstehen zu lernen, werden es bald bequemer finden, diese Art zu sprechen, die sich durch ihre größere Leichtigkeit empfiehlt, auch nachzuahmen.

Je weiter nun die Menschen in dieser von der Natur sich entfernenden Bezeichnungsart fortgiengen, desto lebhafter mußte sich ihnen, selbst bei der flüchtigsten Aufmerksamkeit auf sich selbst, und ihre Art, sich auszudrücken, die Bemerkung aufdringen, daß, da man Dinge fürs Gehör auf eine andere Art, als sie von Natur tönen, ausdrücken könne, man vielleicht auch Dinge, die an sich tonlos sind, durch einen Ton bezeichnen könnte. — Welchen Weg mußte man nun einschlagen, um diesen Gedanken zu realisiren?

Wenn auch gewisse Dinge sich nicht ausdrücklich unserm Ohr ankündigen, so kömmt ihnen doch zufälliger Weise, unter besondern Umständen ein Ton zu. Z. B. der Reif hat an sich keinen Ton, wenn man aber über denselben weggeht, so entsteht ein gewisses, charakteristisches Rauschen, von welchem er leicht benannt werden konnte: der Wald tönt an sich nicht, wohl aber, wenn man durchs Gesträuche geht, u. s. w. Oft konnte auch ein Zufall, welcher sich ereignete, als gerade ein Mensch mit der Betrachtung eines Gegenstandes sich beschäftigte, die Erfindung eines Tons für denselben veranlassen. Z. B. jemand sah eine Blume, indem flog eine Biene, welche Honig aus derselben gesaugt hatte, sumsend davon; er sah beides noch nie, in seiner Phantasie vereinigte sich jetzt das Sumsen mit dem Gedanken an die Blume, und diese Verbindung leitete ihn sehr natürlich darauf, für die Blume und Biene eine Bezeichnung zu finden.

Auf diese Weise kam man darauf, Dinge nach gewissen, zufällig mit ihnen verbundenen, oder auf sie bezogenen Tönen zu benennen. Man denke sich nun den Trieb, eine Zeichensprache in Gehörsprache umzuschaffen, selbst dann noch in fortdauernder Wirksamkeit, als schon die bekanntesten Gegenstände — diejenigen, die im Kreise der täglichen Beschäftigungen des Menschen lagen, für das Ohr bezeichnet waren: so ist es sehr begreiflich, wie man endlich darauf geleitet wurde, auch Töne zu Bezeichnung eines Gegenstandes festzusetzen, zu welchen auch nicht einmal ein zufälliger Laut Veranlassung gab. Um die Bedeutung eines solchen Tones zu erklären, mußte der

Erfinder ihn durch andre schon bekannte Töne erläutern, durch deren Zusammensetzung er selbst neue Worte bilden konnte. So war es ihm leicht möglich, durch Zusammenstellung mehrerer Töne, deren Gegenstände mit dem zu bezeichnenden Objecte in gewisser Beziehung standen, seine Sprache mit neuen Bezeichnungen zu bereichern.

Aber, wer war es denn, der für die Erfindung und Ausbildung einer Gehörsprache zu sorgen hatte? und wie konnte eine solche willkürliche Bezeichnung, die von einem Individuum aufgestellt wurde und wozu in dem Gegenstand entweder gar keine oder nur eine zufällige Veranlassung war, als ein allgemeinverständlicher Ausdruck in Umlauf gebracht werden? Der Natur der Sache nach mußte dieses Geschäft vorzüglich dem Hausvater und der Hausmutter einer Familie angehören, die bei ihren häuslichen Geschäften oft Gelegenheit hatten, mancherlei neue Töne zu erfinden, womit sie ihren Hausgenossen die Bearbeitung eines Gegenstandes in einem Ausdrucke auftragen konnten, den sie anfänglich durch Vorzeigung des Gegenstandes erklärten. Durch den häufigen Gebrauch wurden diese Ausdrücke dem Vater und der Mutter selbst geläufiger.

Allein, wenn auch der Hausvater sich durch die von ihm erfundenen Bezeichnungen seiner Familie verständlich machte; wenn ihm auch z. B. sein Sohn, wenn er eine Rose verlangt hatte, die Blume brachte, welche er mit diesem Ausdruck meinte: wie sollte dies Wort in der ganzen Horde ge-

mein bekannt werden? Warum sollte doch der zweite und dritte Nachbar nicht die Freiheit gehabt haben, die Rose anders zu benennen? Mithin ließe sich aus dem Vorgetragenen nur erklären, wie die Sprache der Familie gebildet und erweitert wurde; nicht aber, wie die Sprache der ganzen Horde sich entwickeln konnte. — Dieser Einwurf läßt sich auf folgende Art auflösen.

Es wird unter uncultivirten Völkern immer wenige geben, welche Kopf und Lust genug besitzen, sich mit Ausbildung der Sprache vorzüglich zu beschäftigen. Daher werden diejenigen, welche Fähigkeit und Neigung zu diesem mühsamen Geschäfte zeigen, schon dadurch bald über die Horde großen Einfluß gewinnen. Wenn nun dieselbigen Menschen außer diesem Verdienste auch noch andere Talente besitzen, die sie zur Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten ihres Volks geschickt machen, (und dies läßt sich um so leichter annehmen, da die Menschen, wie wir sie hier uns denken, noch nicht durch äußere Verhältnisse zu einer einseitigen Bildung verleitet, leicht von mehrern Seiten zugleich sich auszeichnen konnten): so werden sie bald an der Spitze der Horde stehen, und in ihren Rathsversammlungen das Wort führen. Diese werden nun die Bezeichnungen, die sie für die Bedürfnisse ihrer Familie erfunden hatten, in die Volksversammlung bringen; man wird sie annehmen und fortbrauchen. Auf diese Art wird sich die Erfindung eines Hausvaters bald durch die ganze Horde verbreiten.

Aber wie sollte man diese Ausdrücke immer verstehen, und behalten? — Man muß sich nur nicht vorstellen, daß dies alles auf einmal und plötzlich geschehen sei. Der Sprecher brachte nicht etwa ganze Reihen neuer Töne vor, die er auf einmal zu behalten ausdrücklich aufgab; sondern die Ausdrücke kamen im Fluß der Rede einzeln vor, und waren, wenn auch nicht an sich, doch durch den Zusammenhang mit andern bekannten Worten verständlich. Aller Augen und Ohren sind auf den Redner gerichtet; man merkt genau auf ihn, prägt sich das Gehörte sorgfältig ein, und gebraucht die gelernten Zeichen nachher auch in seiner Familie.

Bisher waren wir beschäftigt, zu zeigen, wie einzelne Gegenstände fürs Gehor bezeichnet wurden. Mit mehreren Schwierigkeiten wird die uns nun bevorstehende Untersuchung über Bezeichnung allgemeiner Begriffe verbunden sein. Es giebt in der Wirklichkeit keinen Gegenstand, der, außer dem Merkmale seines Geschlechts, nicht auch das Merkmal einer besondern Gattung dieses Geschlechts an sich trüge. Es giebt zum Beispiel keinen Gegenstand, von welchem sich weiter nichts sagen ließe, als daß er ein Baum, und nicht zugleich, daß er etwa eine Birke, Eiche, Linde u. s. w. sei. Wie kam man demnach darauf, allgemeine Begriffe, z. B. den des Baumes, auszudrücken?

Zu Bezeichnungen der Gattungsbegriffe gelangte man sehr leicht. Ein Hausvater zeigte einem seiner Kinder eine Blume, die er Rose nannte. Bald darauf schickt er

es, ihm die Rose zu holen. Das Kind hatte mit diesem Tone gewiß den Begriff jener bestimmten individuellen Blume verbunden, welche ihm der Vater gezeigt hatte. Es findet aber die bestimmte Blume nicht mehr, doch erblickt es daneben eine Blume von gleicher Gestalt, welche dem Kinde nun auch Rose heißt. Es reißt sie ab und bringt sie dem Vater, der die Blume als Rose anerkennt. So kommen beide überein, daß der Schall Rose nicht bloß jenen einzelnen Gegenstand auf jener bestimmten Stelle, sondern überhaupt alle Blumen von derselben Gestalt, derselben Farbe, demselben Geruche bedeute. — So war vielleicht in der gleichen Zeitreihe mit dem ersten Versuche einer Gehörsprache die Bezeichnung der Gattungsbegriffe möglich. — Richtig ist überhaupt, daß die Gattungsbegriffe sich eher entwickelten, als die des Geschlechts, weil, um sich die letztern zu denken, ein höherer Grad von Abstraction erfodert wird. Folglich mußten auch wohl die Bezeichnungen für jene früher entstanden sein, als die Bezeichnungen für die letztern. Auch ist kein so dringendes Bedürfniß da, den Geschlechtsbegriff — z. B. den des Baums zu bezeichnen, als etwa die Gattungsbegriffe Birke, Eiche u. s. w.

Diejenigen Namen von Gattungsbegriffen, denen das Zeichen des Geschlechtsbegriffs, zu welchem sie gehören, nicht angehängt ist, sind gewiß früher erfunden worden, als die Namen ihrer Geschlechtsbegriffe; hingegen, wo man dem Ausdrucke eines Gattungsbegriffs die Bezeichnung seines Geschlechts beigefügt findet, da ist der erstere gewiß später er-

funden worden. So sagt man nicht Birkenbaum, Fichtenbaum, weil die Namen dieser Gattungen von Bäumen früher waren, als die Bezeichnung des Geschlechts. Hingegen sagt man Birnbaum, Apfelbaum, Nußbaum u. s. w. weil hier der Gattungsbegriff später zu unsrer Kenntniß kam, als der seines Geschlechts. Denn es ist bekannt, daß diese Gattungen von Bäumen in Teutschland nicht einheimisch, sondern erst zu uns gebracht worden sind, da schon die wilden Baumarten, und das Geschlecht selbst bezeichnet war. Man nannte demnach die nun eingeführten fremden Bäume, ehe man einen bestimmten Namen für sie wußte, mit dem Geschlechtsworte: Bäume. Die Frucht hatte indeß schon vorher einen Namen, den man vielleicht durch die Kaufleute erfahren hatte, und so entstand denn der Ausdruck: Apfelbaum, Birnbaum u. s. w.

Sehr abstracte Begriffe wurden erst ganz spät benannt, und die Zeichen derselben sind öfters vorher Zeichen der Gattung gewesen. — Einer der aller abstractesten Begriffe ist der eines Dinges; durch welches Wort ein Seiendes überhaupt bezeichnet wird. Im Teutschen ist die Ableitung dieses Wortes weniger verwickelt, als im Lateinischen, da das Wort Ens in dieser Sprache nicht das Existiren, sondern den reinen Begriff des Seins ausdrückt. Im Teutschen hieß wohl anfänglich alles, was als Werkzeug zu etwas gebraucht wird, ein Ding. Dies sieht man bei Kindern und ungebildeten Menschen, die anstatt des eigentlichen Ausdrucks (wenn sie etwas entweder noch nicht kennen oder sich dessen nicht sogleich

entsinnen können) z. B. für Feder sagen: ein Ding, womit man schreibt. — Diese Bedeutung des Wortes Ding bestätigt sich dadurch, daß es sehr nahe mit Düng und Dung zusammenhängt, und auch sonst oft damit verwechselt wurde. Z. B. bei Luther kömmt das Wort Ding häufig als Endung eines Wortes vor; als, statt Deutung — Deutding u. s. w. und wenn man in den ältern Denkmälern unserer Sprache nachforschen wollte, so würde man es noch öfter in dieser Gestalt finden. Nach und nach schob man nun diesem Worte einen höhern Sinn unter, und so wurde endlich aus der Bezeichnung eines Gattungsbegriffs, aus dem Ausdrucke für ein Etwas, das zum Behuf eines andern da ist, die Bezeichnung eines der allgemeinsten Begriffe, die Bezeichnung eines Etwas überhaupt.

Noch mehr Schwierigkeit findet sich bei der Erklärung des Wortes Sein. Sein drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus, und der Mensch muß sehr ausgebildet sein, um sich zu der reinen Vorstellung desselben erheben zu können. Da wir indeß die Worte: sein, ich bin, du bist u. s. w. auch in den Sprachen uncultivirter Völker antreffen, so kann es wohl jene hohe, nur der schärfsten Abstraction zugängliche Idee nicht sein, was ursprünglich durch diese Zeichen ausgedrückt wurde. Sie bezeichnen in jenen frühern Perioden einer Sprache — was sie auch uns in den meisten Fällen, wo wir uns ihrer bedienen, bedeuten — das Dauernde im Gegensatz des Wandelbaren, oder den sinnlichen Begriff der Substanz. Es versteht sich, daß ich dieses

Wort hier in dem Sinne nehme, in welchem man es vor der Wissenschaftslehre genommen hat, und nehmen mußte. Ich erkläre den Begriff der Substanz transscendentell nicht durch das Dauernde, sondern durch synthetische Vereinigung aller Accidenzen. Die Dauer ist nur ein sinnliches Merkmal der Substanz, welches man aus dem Zeitbegriff hineinträgt. Offenbar ist nicht das Dauernde, sondern nur das Wandelbare Gegenstand unserer Wahrnehmungen. Denn, da jede äußere Vorstellung nur durch ein Afficirtwerden entsteht, welches nur dadurch möglich ist, daß ein Eindruck auf unser Gefühl geschieht, folglich eine Veränderung in uns veranlaßt wird; so ist klar, daß jeder Gegenstand, dessen wir uns bewußt werden sollen, sich uns durch und in einer Veränderung ankündigen müsse. Etwas bleibendes ist demnach nicht wahrnehmbar; aber wir müssen alle Verwandlung auf etwas Bleibendes beziehen — auf ein dauerndes Substrat, welches aber nur ein Product der Einbildungskraft ist. Auf dieses Substrat wird nun das Wort sein oder ist angewendet. Keine Handlung unsers Geistes wäre ohne ein solches Substrat, und ohne eine Bezeichnung für dasselbe keine Sprache möglich. Daher kömmt das Wort Sein in einer Sprache vor, sobald sie nur anfängt, sich zu entwickeln. Aber es kömmt unter keiner andern Bedeutung vor, als daß es das Dauernde, welches allem Wechsel zum Grunde liegt, anzeigt.

Eine andere noch schwierigere Untersuchung, welche wir anzustellen haben, betrifft die Erfindung von Zeichen für gei-

stige Begriffe. Zuvor muß der Begriff da gewesen sein, ehe man eine Bezeichnung für ihn suchen konnte. Wir wollen also zuerst versuchen, den Weg, auf welchem jene Ideen sich entwickelten, ausfindig zu machen.

So lange der Mensch durch Nothdurft getrieben, nur um Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse bekümmert ist, wird er zum Nachdenken, und insbesondere zur Entwickelung geistiger Begriffe keine Zeit haben. Sobald aber die Sinnlichkeit bis zu einem gewissen Grade ausgebildet ist, und der Mensch sich eine Geschicklichkeit erworben hat, sich seine Bedürfnisse leicht zu verschaffen, wird er auch durch den der Seele einwohnenden Trieb des Fortschreitens angeleitet werden, geistigen Ideen nachzuforschen. Er wird gewohnt, eine sinnliche Erscheinung sich aus einer andern, und diese wieder aus einer dritten zu erklären. Wenn ihm nun, bei diesem Erklärungsgeschäft, eine und dieselbe Erscheinung sehr oft vorkömmt, so wird er diese, als die letzte Ursache aller übrigen, annehmen. Hier wird seine Forschung vielleicht eine Zeitlang befriedigt stille stehen; aber bald wird er auch von der Erscheinung, welche ihm bis jetzt letzte Ursache war, wieder den Grund aufsuchen, und so zuletzt aus dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen übergehen müssen. — So ist nach und nach das Urtheil entstanden: es ist eine Welt, mithin auch ein Gott. *)

*) Dieses Urtheil ist durch die kritische Philosophie angefochten worden, als eine Täuschung. — Aus dem Gesichtspunkte des

Hat sich aber der gemeine Verstand einmal zu der Idee einer übersinnlichen Ursache der Welt erhoben, so entdeckt er von diesem hohen Gesichtspunkt aus bald auch die übrigen geistigen Ideen, der Seele, Unsterblichkeit, u. s. w.

philosophischen Räsonnements können wir nicht sagen: es ist eine Welt. Das, was außer mir ist, kann ich bloß fühlen, und in dieser Rücksicht nur glauben. Daß Dinge außer mir sind, ist also bloßer Glaubensartikel; und wie will man aus etwas, das bloß geglaubt werden kann, etwas Erweisbares, einen demonstrativen Vernunftsatz machen? — Dieser Einwurf geht aber nur gegen den Philosophen, der — anstatt, wie er sollte, das Theoretische von dem Praktischen, das, was innerhalb der Gränzen des Gefühls geglaubt wird, von dem was über diese Gränzen hinaus, im Gebiete des Verstandes erkannt wird, scharf zu unterscheiden — etwas bloß zu glaubendes für etwas Erkennbares annimmt, und auf dieses vermeintlich Erkennbare einen Beweis gründen will, der seinem Gehalte nach für den Verstand gültig sein soll. Daß Dinge außer uns sind, erkennen wir nicht; das Dasein dieser Dinge wird uns nur durchs Gefühl und im Gefühl gegeben, und ist also bloß Gegenstand des Glaubens. Nun ist es wohl ein einleuchtender Widerspruch, aus einem solchen Glauben die Existenz irgend eines Uebersinnlichen erweisen, aus etwas Geglaubtem auf ein Uebersinnliches einen Schluß machen zu wollen, der für den Verstand, und nicht bloß für das Gefühl überzeugende Kraft hätte. Ein solcher Schluß würde die Foderung enthalten: entweder, daß der Verstand, der, in wie fern er Verstand ist, nur erkennen, und nur durch Erkanntes überzeugt werden kann, glauben; oder: daß das Gefühl, welches, als Gefühl, uns nur etwas zum glauben geben kann, erkennen soll. — Also aus dem bloß gefühlten Dasein der Dinge außer uns können wir nicht erweisen, daß ein Gott sei.

Aber aus einem Gefühle läßt sich leicht ein anderes entwickeln: wir können von einem Gefühle auf die Annehmbarkeit

So wie sich nun bei einem Menschen diese Ideen mehr und mehr aufklärten, regte sich auch in ihm der Trieb, andere mit dem, was er erforscht hatte, bekannt zu machen; denn nie ist der Trieb, sich mitzutheilen, lebhafter, als bei neuen und erhabenen Gedanken. Es mußten also auch Zeichen für jene Vorstellungen aufgefunden werden. Diese Zeichen finden sich, bei übersinnlichen Ideen aus einem in der Seele des Menschen liegenden Grunde, sehr leicht. Es giebt nämlich in uns eine Vereinigung sinnlicher und geistiger Vorstellungen durch die Schemate, welche von der Einbildungskraft hervorgebracht werden. Von diesen Schematen wurden Bezeichnungen für geistige Begriffe entlehnt. Nämlich das Zeichen das der sinnliche Gegenstand, von welchem das Schema hergenommen wurde, in der Sprache schon hatte, wurde auf den übersinnlichen Begriff selbst übergetragen. Diesem Zeichen lag nun freilich eine Täuschung zum Grunde, aber durch dieselbe Täuschung wurde es auch verstanden, weil bei dem andern, welchem der geistige Begriff mitgetheilt wurde, an dem gleichen Schema auch der gleiche Gedanke hieng. — So muß, um ein recht auffallendes Beispiel zu geben, die Seele, das

eines andern, mithin von dem Glauben an die Dinge außer uns, auf die Glaubwürdigkeit des Daseins eines höchsten übersinnlichen Wesens schließen. Diesen Schluß macht der gemeine Menschenverstand; und, da es ihm nicht obliegt, Gefühl und Erkenntniß streng zu unterscheiden, er auch gar nicht vorgiebt, sie unterschieden zu haben: so wäre es ein bloßer Mißverstand, wenn man gegen das Urtheil des gemeinen Verstandes, „daß ein Gott sei“, jenen Einwurf der Kritik geltend machen wollte.

Ich, als unkörperlich gedacht werden, in so fern es der Körperwelt entgegengesetzt ist. Wenn es aber vorgestellt werden soll, so muß es außer uns gesetzt, folglich unter die Gesetze, nach welchen Gegenstände außer uns vorgestellt werden, unter die Formen der Sinnlichkeit gebracht, und mithin im Raume vorgestellt werden. Hier ist ein offenbarer Widerstreit des Ich mit sich selbst: die Vernunft will, daß das Ich als unkörperlich vorgestellt werde, und die Einbildungskraft will, daß es nur als den Raum erfüllend, als körperlich erscheine. Diesen Widerspruch sucht der menschliche Geist dadurch zu heben, daß er etwas, als Substrat des Ich, annimmt, das er allem, was er als grobkörperlich kennt, entgegensetzt. Also wird der Mensch, wenn er noch gewohnt ist, Materialien zu seinen Vorstellungen vorzüglich durch den Sinn des Gesichts zu erhalten, zu einer Vorstellung des Ich, einen solchen Stoff wählen, der nicht in die Augen fällt, den er aber sonst wohl spürt, z. B. die Luft, und wird die Seele Spiritus nennen.

Diese Art der Bezeichnung verfeinert sich nach Maßgabe der Verfeinerung der Begriffe. Eine Philosophie, die alles aus Wasser entstehen läßt, und folglich Wasser für das erste und feinste Element hält, würde die Seele durch Wasser bezeichnen. Bei zunehmender Verfeinerung der Begriffe wird sie durch Luft, anima, Spiritus, ausgedrückt; und bei noch höherer Cultur, wenn man schon von Aether hört, wird man sie durch Aether bezeichnen. — Auf diese Art werden für geistige Begriffe Bezeichnungen gefunden.

Die Uebertragung sinnlicher Zeichen auf übersinnliche Begriffe ist indeß Ursache einer Täuschung. Der Mensch wird nämlich durch diese Bezeichnungsart leicht veranlaßt, den geistigen Begriff, welcher auf eine solche Weise ausgedrückt worden ist, mit dem sinnlichen Gegenstande, von welchem das Zeichen entlehnt wird, zu verwechseln. Der Geist wurde z. B. durch ein Wort bezeichnet, welches den Schatten ausdrückt: sogleich denkt sich der ungebildete Mensch den Geist als etwas, das aus Schatten bestehe. Daher der Glaube an Gespenster, und vielleicht die ganze Mythologie von Schatten im Orcus.

Die Täuschung war aber unvermeidlich; man konnte jene Begriffe nicht anders bezeichnen. Wer demnach seine Denkkraft noch nicht genug geübt hatte, um dem gebildeten Geiste des Forschers, der zuerst jene geistigen Ideen in sich entwickelte, in seinen schärfern Abstractionen folgen zu können, der konnte auch unmöglich den Sinn fassen, in welchem jener die bildlichen Ausdrücke verstand. Ein solcher glaubte also, es wäre bloß von den sinnlichen Gegenständen, von welchen die vorgetragenen Zeichen entlehnt waren, die Rede, und dachte sich also die geistigen Gegenstände sehr materiell. — Daher entsteht auch nicht aller Aberglaube durch Betrügerei, sondern dadurch, daß geistige Ideen nicht anders, als durch sinnliche Worte ausgedrückt werden konnten, und daß derjenige, der sich nicht bis zum Bezeichneten erheben konnte, bei dem ersten rohen Zeichen stehen blieb.

Bisher beschäftigte sich unsere Untersuchung bloß mit der Frage: wie kamen die Menschen darauf, einzelne Gegenstände durch in die Sinne fallende Zeichen auszudrücken? Wir haben also bloß die Entstehung der *Worte* untersucht. Aber Worte allein machen noch keine Sprache aus. Sprache besteht aus der Zusammenfügung mehrerer Worte zur Bezeichnung eines bestimmten Sinnes. Auch erhalten die einzelnen Worte erst durch diese Zusammenfügung, durch den Ort, welchen sie in der Verbindung mit mehreren andern einnehmen, völlige Verständlichkeit und Brauchbarkeit zur Bezeichnung unserer Gedanken. Wenn ich zu jemand sage: *Rose* — so wird bei ihm nichts, als die bloße Vorstellung der Rose hervorgebracht werden. Wenn ich ihm aber sage: *bringe mir die Rose*; so weiß er bestimmt, was ich gedacht habe, und was ich will, daß er thun soll. — Zu einer vollständigen Erklärung des Ursprungs der Sprache ist daher auch erfoderlich, die Entstehung jener Zusammenfügung mehrerer Worte, d. h. der *Grammatik* zu zeigen.

So irrig es ist, zu glauben, daß die willkürlichen Bezeichnungen der Gegenstände durch eine besondere Uebereinkunft der miteinander vereinigten Menschen gebildet worden seien, so irrig ist es auch, anzunehmen, daß Grammatik durch Verabredung entstanden sei. Eine Verabredung zu einem solchen Zweck setzt einen Grad von Geistesbildung, und insbesondere von Philosophie der Sprache voraus, der bei den Menschen auf der Stufe der Cultur, auf der wir sie hier uns denken müssen, gar nicht statt finden konnte. — Viel-



mehr muß die Ableitung der Grammatik ebenfalls von einem, in dem Wesen des Menschen liegenden Grunde, von der natürlichen Anlage zum Sprechen ausgehen, und zeigen, wie diese Anlage durch das Bedürfniß geweckt, und nach und nach auf die Erfindung der verschiedenen Arten der Wortfügung geleitet wurde.

Die ersten Wörter waren gewiß ganze Sätze: sie faßten, vielleicht in einer einzigen Sylbe, welche wiederholt werden konnte, ein Substantiv und ein Zeitwort in sich. Z. B. Die Nachahmung des Löwengebrülls deutete der Horde an, es komme ein Löwe. — Man hat behauptet, die ersten Worte seien Zeichen des Vergangenen gewesen. Dies läßt sich aber nicht wohl annehmen: denn, wenn diese Worte das Geschehene hätten bezeichnen sollen, so müßten vergangene und gegenwärtige Zeit schon genau von einander abgesondert gewesen sein, und zum Behuf dieser Unterscheidung beide ein bestimmtes Zeichen gehabt haben. Die ersten Worte waren vielmehr so unbestimmt als möglich; sie bezeichneten keine bestimmte Zeit, sondern waren bloß aoristisch: es wurde das Vergangene und Gegenwärtige zugleich ausgedrückt. Z. B. ein Löwe will eine Horde anfallen. Dies kündigt der, welcher es sieht, durch ein Geschrei an, und drückt dadurch die vergangene, gegenwärtige und zukünftige Zeit zugleich aus; denn er zeigt dadurch an, daß er den Löwen gesehen habe, daß er sie darauf aufmerksam machen, und ihnen die Folgen von dessen Annäherung anzeigen wolle, damit sie sich zu gemeinschaftlicher Vertheidigung rüsten können.

Also die ersten Worte faßten in sich ein Substantiv und ein Zeitwort: das Tempus war der Aorist, die Person ganz gewiß die dritte; denn die Ursprache fängt an mit dem Erzählen, und der Ton der Erzählung redet in der dritten Person. — Die ersten Zeitwörter waren weder Activa, noch Passiva, sondern Neutra. Denn das Neutrum bezeichnet einen Zustand, der durch sich selbst bestimmt ist, der folglich auch, seiner Einfachheit wegen, am frühesten zum Bewußtsein, und zur Bezeichnung kommen mußte.

Für alles das, was wir hier über die ursprüngliche Gestalt der Zeitwörter sagen, können die Wurzelwörter der orientalischen Sprachen zur Bestätigung dienen: diese sind Neutra, haben aoristische Zeitbedeutung, und gehen von der dritten Person aus.

Jedes Ding wurde in der Ursprache durch seine höchste Eigenthümlichkeit ausgedrückt. Diese höchste Eigenthümlichkeit eines Gegenstandes bestand wohl in demjenigen, wodurch sich dieser Gegenstand dem Bewußtsein der rohen Naturmenschen am lebhaftesten ankündigte. Dieses Auffallende an einem Dinge konnte nun schon an sich ein Ton sein, und dann ahmte man denselben nach, um den Gegenstand, dem er angehörte, zu bezeichnen. Wenn es sich aber ursprünglich einem andern Sinne, als dem Gehör entdeckte, so suchte man auf die oben beschriebene Art einen Ton, welcher mit jener ausgezeichneten Eigenschaft in Beziehung stand, um auf diese Art wenigstens mittelbar den Gegenstand durch seine Eigenthümlichkeit zu be-

zeichnen. Nun sollten aber noch andere Eigenschaften, die einem Gegenstand zukommen, auf Veranlassung der Umstände, auch ausgedrückt, als demselben zugehorig dargestellt werden. So wurde der Löwe durch Nachahmung seines Gebrülls angedeutet. Jetzt sollte ihm aber noch ein andres Prädicat zugeschrieben werden, welches ihm zufällig zukam. In diesem Falle mußte der Ton, welcher den Löwen bezeichnete, verbunden werden mit einem andern, durch welchen die zweite Eigenschaft bezeichnet werden sollte. Z. B. es sollte ausgedrückt werden: der Löwe schläft: hier mußte das Zeichen des Löwen mit dem des Schlafs (etwa mit dem Tone des Schnarchens) zusammengesetzt werden; und dies hieß denn: "der Löwe, der sonst brüllet, schläft." — Bei dieser Zusammensetzung konnte aber nicht so lange auf dem Tone des Löwen in der Aussprache verweilt werden, als sonst geschah, da man, unsrer Voraussetzung zufolge, durch den Ton des Löwen den ganzen Satz: der Löwe kömmt, ausgedrückt hatte, wo freilich der Ton, welcher hier den ganzen mitzutheilenden Gedanken bezeichnete, gedehnt und mit Nachdruck ausgesprochen werden mußte. Allein, wenn dieses Zeichen mit einem andern, auf welchem der Hauptsinn des ganzen vorzutragenden Satzes liegt, und welches also auch in der Aussprache durch einen längern und stärkern Ton unterschieden werden mußte, verbunden werden sollte, so mußte jenes erste Zeichen kürzer und leichter ausgedrückt werden, so daß es mit dem folgenden gleichsam in Ein Wort zusammenfloß. Auf diese Art entsteht aus einem Zeitworte ein Particip, das durch öftern Gebrauch, vielleicht auch durch Hinzukunft einiger

äußerer Zeichen sich leicht in ein Substantiv verwandeln kann. Es gehört also zum ursprünglichen Charakter des Substantiv, daß ein solches Wort kürzer und zusammenfließend mit dem folgenden Worte vorgetragen wurde.

Daraus erhellt auch — was man sonst ebenfalls aus einer besondern Verabredung erklären zu müssen glaubte — wie man darauf komen mußte, die Zeitwörter durch bestimmte Endsylben zu bezeichnen, und durch andere Endungen, z. B. us, os u. s. w., die Substantiven zu charakterisiren. Nach unsrer Deduction mußte ein Wort, welches als Substantiv gebraucht werden sollte, den Satz eröffnen: und da das Wort, welches den Satz schloß, durchgängig den stärksten Ton erhielt, weil es denjenigen Begriff ausdrückte, auf dessen Mittheilung es hauptsächlich abgesehen war; so mußte, weil unsere Kehle bei mehreren zugleich vorzutragenden Tönen nur Einen stärker aussprechen kann, nothwendig das Substantiv, als das vorangehende Wort, leichter und mit dem folgenden zusammenfließend ausgedrückt werden, da hingegen das Zeitwort, welches, unserer Theorie gemäß, immer das letzte Wort in einem Satze war, sich dadurch auszeichnete, daß auf ihm der volle Ton ruhte.

Wir gehen jetzt zu einer andern Untersuchung fort, bei welcher uns, wie bei allen folgenden über die verschiedenen Arten der Wortfügung, die Aufschlüsse leiten werden, welche das so eben gefundene Resultat uns über die Entstehungsart fast aller Formen der Wortverbindung giebt. In dem vor-

her angeführten Falle sollte ein Gegenstand durch zwei Bestimmungen bezeichnet werden. Gesetzt nun aber, ein Gegenstand soll mit drei oder mehreren Bestimmungen zugleich ausgedrückt werden, es soll z. B. angedeutet werden: der schlafende Löwe ruht aus, so muß hier nach der von uns aufgestellten Regel, der Löwe, als der Hauptbegriff im ganzen Satze, zuerst bezeichnet werden: hierauf folgt die nähere Bestimmung des Löwen, nämlich daß er schläft: und zuletzt kömmt eine besondere Bestimmung dieses Schlafs — das Ausruhen. In dieser Verbindung muß demnach das Zeichen des Schlafs, welches in der vorher angeführten Zusammensetzung als das Hauptwort einen starken und gedehnten Ton hatte, abgekürzt, und zusammenfließend mit dem Zeichen des Ausruhens, das hier den Hauptsinn des ganzen Satzes enthält, auf dem folglich in der Aussprache am längsten verweilt werden muß, vorgetragen werden.

Man sieht ohne meine Erinnerung ein, daß in dieser Zusammensetzung die Bezeichnung des Schlafs, welche vorher ein Zeitwort war, auf dieselbe Art, wie in dem vorher aufgestellten Satze die Bezeichnung des Löwen, zu einem Particip geworden ist; woraus sich leicht, etwa durch einige äußere Modificationen, ein Adjectiv bilden kann. — So entstehen Participien, Substantiven und Adjectiven. Aber man könnte fragen: warum ist aus manchen Bezeichnungen ein Substantiv, aus andern ein Adjectiv entsprungen, da doch sowohl das eine, als das andere, sich aus einem Zeitworte, und durch die Zusammensetzung des-

selben mit einem andern Zeitworte gebildet hat? — Die Antwort darauf liegt sehr nahe. Bei den ersten rohen Versuchen einer Wortfügung mochten nämlich Adjectiv und Substantiv nicht so streng unterschieden sein, als wir sie jetzt in unsern Sprachen unterschieden finden: zumal da die Verschiedenheit beider Bezeichnungsarten nicht sowohl auf innern Merkmalen, als auf dem besondern Gebrauche beruht, der von der einen, und von der andern gemacht wird. Substantiv war der Natur der Sache nach dasjenige Wort, welches den Hauptbegriff, oder das Subject eines Satzes bezeichnete: Adjectiv hingegen war jedes Wort, sobald es eine nähere Bestimmung des Hauptbegriffs auszudrücken gebraucht wurde. Auf diese Art konnte dasselbe Wort, wenn es in dem einen Satze das Subject der Rede, in dem andern nur ein Prädicat dieses Subjectes ausdrückte, bald in substantiver, bald in adjectiver Bedeutung vorkommen. — Die eigenthümliche Unterscheidung zwischen Substantiv und Adjectiv ist auch wohl erst später hinzugekommen. Für uns sind sie nun, nachdem durch gewisse äußere Merkzeichen der schwankende Unterschied zwischen beiden fixirt ist, scharf von einander abgeschnitten; aber in der Ursprache durfen wir sie uns noch nicht eben so von einander unterschieden denken.

Aus dieser Gleichartigkeit ergiebt es sich auch, warum sich Substantiv und Adjectiv fast immer in den Endungen gleichen. Da beide durch Abkürzung des Stammworts und durch Verkettung desselben mit einem andern stärker und gedehnter auszudrückenden Worte entstehen, so folgt, daß so-

wohl das eine, als das andere, mit einem Tone enden muß, der sich leicht dem folgenden Worte anschließen läßt: da hingegen die Zeitwörter einen rauhen, harten Ton haben mußten, weil sie den Satz schließen, und ihm den Nachdruck geben mußten. In cultivirten Sprachen werden freilich die Zeitwörter diesen rauhen Ton mehr oder weniger verlieren, weil sie dann eben so oft in der Mitte, als am Ende einer Satzes vorkommen. Denn der gebildete Mensch begnügt sich nicht mit Sätzen, wie sie hier aufgestellt sind: mit der einfachen Zusammenstellung eines Substantivs, Adjectivs und Zeitworts. So wie sich sein Geist mehr und mehr mit Vorstellungen bereichert, wird auch durch die mancherlei Bestimmungen, die er den vorgetragenen Begriffen als Erläuterungen beifügt, die Zusammensetzung verwickelter, der schlichte Satz zur Periode erweitert, und die ursprüngliche Wortfügung folglich verändert.

Durch diese Zusammenfügung mehrerer Worte bildete sich auch allmählich ein eigenthümlicher Unterschied des Substantivs von dem Zeitwort, welche ursprünglich ein gemeinschaftliches Stammwort ausmachten, das einen Gegenstand und eine Handlung zugleich andeutete (wie nach dem oben angeführten Beispiele der ursprüngliche Ton, der den Löwen bezeichnete, zugleich auch die Ankunft des Löwen ausdrückte). In der Verbindung mit andern Worten, wo es nicht mehr den ganzen Gedanken ausdrücken sollte, mußte ein solches Wort nicht mit dem vollen Ton, sondern leicht und fließend ausgesprochen werden, weil ein andres Zeichen folgte, auf welches

der Nachdruck gelegt werden mußte. Durch einen solchen leichtern und kürzern Ton konnte sich das Substantiv in der Folge uberhaupt recht wohl von dem Zeitworte, von welchem es abstammte, unterscheiden, ohne daß im Ganzen die Aehnlichkeit verloren gieng, welche selbst noch in unsern Sprachen zwischen Substantiv und Zeitwort, wenn sie aus derselben Quelle entsprungen sind, statt findet.

Hier noch etwas über die Stellung der Worte, welche zusammengefügt werden sollen. Wenn ausgedrückt werden soll: der Löwe schläft und ruht aus; so wird zuerst der ursprüngliche Ton des Löwen, hier in substantiver Bedeutung, d. h. nicht mit der ganzen Stärke des Tons als Hauptwort, sondern kürzer abgebrochen mit dem folgenden Ton zusammenfließend, vorgetragen: zu diesem wird, als ein Adjectiv, der Ton des Schlafens hinzugefügt, und zuletzt kommt das Zeitwort ausruhen. Der ursprünglichen Wortfügung gemäß, gehört also dem Substantiv der erste Platz. Wie kömmt es zu dieser Stelle? — Der Naturmensch hält sich im Vortrage seiner Gedanken genau an die Ordnung, in welcher die Vorstellungen in der Seele auf einander folgen. Immer kömmt aber im Denken das am wenigsten Bestimmte zuerst, und hierauf folgen die nähern und noch nähern Bestimmungen. Folglich mußte auch in der Natursprache das für uns Unbestimmte, oder am wenigsten Bestimmte zuerst gesetzt werden, und die nähern Bestimmungen erst nachfolgen. Nun ist das Substantiv immer das Unbestimmteste: durch ein Adjectiv, das

hinzukömmt, wird es näher, und durch das Zeitwort endlich nach der Absicht hinlänglich bestimmt.

Dieser Ordnung zufolge steht also in der Ursprache das Adjectiv immer nach dem Substantiv. Aber wir finden, daß diese Ordnung nach Maßgabe der Cultur der Sprachen sich ändert. Sobald eine Sprache nicht mehr bloß Natursprache ist und sich der Sprache der Vernunftcultur nähert, wird in ihr das Adjectiv bald vor bald nach gesetzt. Bei Homer z. B. finden wir meistens das Adjectiv nach dem Substantiv. In der lateinischen Sprache stehen die Adjectiven schon häufig voran. In der teutschen Sprache aber kann das Adjectiv niemals nach dem Substantiv gesetzt werden. Im französischen setzt man auch das Adjectiv mehr vor als nach; wenn aber mehrere Adjectiven mit dem Substantiv verbunden werden sollen, so läßt man immer jene auf das letztere folgen, z. B. un homme vertueux et bien faisant; welche Verbindungsart, um des Nachdrucks willen der auf jedes der Adjectiven gelegt werden kann, allerdings einen entschiedenen Vorzug vor der Teutschen hat. — Wie kann es in einer Sprache dahin kommen, daß das Adjectiv jener Ordnung des Denkens gerade entgegen, zuerst gesetzt wird? — In dem Fortschritt der Cultur einer Sprache müssen die Wörter nicht mehr als einzelne Wörter gedacht werden, sondern mehrere zusammen machen Einen Begriff aus und werden als Ein Begriff gedacht. So wird auch das Substantiv nicht mehr als einzelner Begriff gedacht, der nachher durch Adjectiven bestimmt werden solle, sondern er wird mit diesen sogleich zu-

sammen gedacht als Ein Begriff, und jene können ihm also auch vorhergehen.

Eine andre Frage, die wir jetzt zu untersuchen haben, betrifft die Entstehung des Activs und Passivs. Die ersten Zeitwörter waren Neutra. Aus dem ursprünglichen Neutrum läßt sich das Activ leicht entwickeln. Das Neutrum bezeichnet, wie wir schon bemerkt haben, einen Zustand, in welchem sich der Gegenstand der Rede befindet: bezieht man nun diesen Zustand auf ein anderes Object, welches mit demselben in Verbindung steht, so wird auch das Neutrum in ein Activ verwandelt. Z. B. in dem Satze: der Löwe frißt — drückt das Wort fressen einen durch sich selbst völlig bestimmten Zustand des Löwen aus, und hat also eine völlig neutrale Bedeutung. Sage ich aber: der Löwe frißt das Schaf, so ist dieses Zeitwort ein Activ: denn hier wird die durch dasselbe dem Löwen zugeschriebene Handlung auf ihr Object bezogen.

Aus eben diesem Beispiele erhellt auch, daß das Wort für den Gegenstand, welcher mit der Handlung des Subjects in Verbindung gesetzt werden soll, schon als Substantiv gebraucht sein, und ein festes Merkzeichen seiner substantiven Bedeutung haben mußte, wenn die erwähnte Wortfügung, und folglich auch die Verwandlung des Neutrums in ein Activ zu Stande kommen sollte. Der Löwe, welcher hier Subject des Satzes ist, wird durch den gewöhnlichen Laut, der eine Nachahmung seines Brüllens ist, ausgedrückt. Dieser Löwe frißt. Auch dies kann durch den eigentlichen Aus-

druck bezeichnet werden. Aber wie soll ich nun das Schaaf ausdrücken? Wenn ich dieses auch durch seinen eigentlichen Ton andeuten will, so kann dieser Ton, welcher zugleich das Zeitwort des Blöckens ausdrückt, für dieses Zeitwort genommen werden, und dann bedeutete der ganze Satz: der fressende Löwe blöckt. Nun haben wir zwar weiter oben gesehen, daß das Substantiv sich von dem Zeitworte, von welchem es abgeleitet wurde, durch den leichtern Ton, in welchem es vorgetragen wurde, unterschied. Allein dieses Merkmal ist hier nicht anwendbar, da das Substantiv hier nicht den Satz anfängt, sondern beschließt, und folglich nach unserer Theorie einen gedehnten und starken Ton erhalten muß. Diesem möglichen Mißverständnisse ist also nicht eher abzuhelfen, als bis für das Wort, durch welches das Schaf in substantiver Bedeutung, bezeichnet werden soll, ein bleibendes Unterscheidungszeichen gefunden worden ist. Dies konnte aber auf die oben angegebene Art leicht geschehen, indem die Abkürzung, mit welcher ein solches Wort, wo es ein Substantiv ausdrückte, ausgesprochen wurde, bald in einen fixen eigenthümlichen Laut verwandelt werden mußte; wobei sehr leicht auch noch ein Mittelton eingeschoben werden konnte, um dasselbe mit dem darauf folgenden Worte leichter zu verbinden. Solche Modificationen des ursprünglichen Tons wurden durch wiederholten Gebrauch so mit dem Worte verwebt, daß sie zuletzt einen Bestandtheil desselben ausmachten, und zu Merkzeichen der substantiven Bedeutung eines Wortes dienten. Ehe aber dergleichen Bestimmungen vorhanden waren, war der ganze Satz nicht auszudrücken, und eher

war kein Activ, sondern alle Zeitwörter blieben, was sie ursprünglich waren — Neutra.

Um die Entstehung des Passivs zu erklären, muß ein Bedürfniß aufgezeigt werden, welches die Menschen zur Erfindung dieser Sprachbestimmung leitete; denn, daß in der Ursprache irgend etwas ohne Noth, bloß zur Verschönerung des Vortrags erfunden worden sei, läßt sich nicht annehmen. Um diese möchte man sich wohl bei den ersten rohen Versuchen einer Sprache nicht sehr bekümmert haben; da sagte man wohl eher: man schmähet mich, als — ich werde geschmähet; der Löwe zerreißt das Schaf, als — das Schaf wird vom Löwen zerrissen.

Ein solches Bedürfniß des Passivs tritt ein, wenn eine Handlung vorkömmt, welche, nach unsern Einsichten, einen Urheber hat, den wir aber auf keine Weise entdecken können. Sie muß erstlich einen Urheber haben; denn hat sie keinen, oder können wir keinen annehmen, so drücken wir uns durch das Impersonale aus — wir sagen: es donnert, regnet, u. s. w. Zweitens muß der Urheber unbekannt sein, und gar nicht errathen werden können; denn, gesetzt der Wolf hätte ein Schaf geraubt, so wird der noch ungebildete Naturmensch, auch selbst wenn er nicht Augenzeuge von dem Vorgange gewesen ist, doch nicht sagen: das Schaf ist mir geraubt worden; sondern: der Wolf hat das Schaf weggenommen; weil er schon aus Erfahrung weiß, daß dieser Schafe raubt. Das Bedürfniß des Passivs

trat also erst dann ein, wenn eine Handlung da war, bei der man eben so klar sah, daß sie einen Urheber haben mußte, als man sich bewußt war, daß man diesen Urheber nicht errathen könne. Ursprünglich wurde daher auch wohl das Passiv durch ein Zeichen ausgedrückt, wodurch der Redende andeutete, daß ein Urheber da sei und daß er ihn nicht kenne. Man hängte vielleicht den Worten, welche die That selbst ausdrückten, den Satz an: ich weiß nicht, wer es gethan hat. Wenn nun diese Worte bei gleicher Gelegenheit mehrmals gebraucht wurden, so mußte es bald dahin kommen, daß sie geschwinder ausgesprochen wurden, mit dem Zeitworte, welches die Handlung bezeichnete, enger zusammenflossen, und zuletzt einen Bestandtheil desselben ausmachten. Ob ein solcher Zusatz ursprünglich dem Zeitworte vorgesetzt, oder angehängt wurde, läßt sich nicht bestimmen. Im ganzen aber folgt so viel, daß ursprünglich das Passiv wohl durch einen kleinen Zusatz zum Zeitwort ausgedrückt wurde, welcher eigentlich das Zeichen der Unbekanntheit des Urhebers war.

Das Verbum medium bezeichnet eine Handlung, welche auf uns selbst zurückgeht: es gründet sich auf höhere Abstraction, und kann daher in einer Ursprache nicht wohl vorkommen.

Die Entstehung des Numerus läßt sich auf folgende Art erklären. — Der Singular fand sich von selbst; er war der ursprüngliche Numerus; die ersten Wörter wurden alle im Singular gebraucht. Nun sollte aber der Horde eine

Mehrheit angezeigt werden; es wollte z. B. einer sagen: es kommen mehrere Löwen! wie sollte er das andeuten? Durch das natürliche Bild einer Heerde: durch Dehnung und Wiederholung des Tons, und dadurch, daß dieser Ton immer fortschallte. Um wie viel oder wenig man den Ton dehnen, oder wie oft man ihn wiederholen sollte, um die mehrere Zahl anzudeuten, war vermuthlich nicht bestimmt. Der Pluralis wurde demnach durch Verlängerung des Wortes ausgedrückt.

Der Pluralis war aber anfangs nur nöthig bei Zeitwörtern, keineswegs bei Substantiven und Ajectiven; denn es verstand sich von selbst, daß auch sie, wenn sie von einem Zeitworte im Plural begleitet wurden, in der mehreren Zahl zu nehmen waren. Der Numerus der Substantiven und Adjectiven ist daher in der Ursprache nicht zu suchen: er ist keineswegs eine durch Nothwendigkeit gefoderte Sprachbestimmung, sondern eine Erfindung, welche das Streben nach Bestimmtheit und Eleganz im künstlichen Vortrage nöthig machte. Aber bei Zeitwörtern war der Plural unentbehrlich.

Die verschiedenen Personen der Zeitwörter wurden ohne Zweifel in folgender Ordnung gebildet. Diejenige Person, welche zuerst in der Sprache bezeichnet wurde, war gewiß die dritte; denn ursprünglich wurde in keiner andern, als in der dritten Person geredet. Man nannte einen jeden bei seinem eigenthümlichen Namen: N. N. solle das thun! Die folgende, welche zunächst der dritten ihre beson-

dere Bezeichnung erhielt, war die zweite Person; weil man bei Verabredungen und Verträgen bald das Bedürfniß fühlte, dem andern zu sagen: das sollst Du thun. Das Ich, als die erste Person, zeugt, (besonders wo es an der Endung des Zeitworts selbst angehängt ist), von höherer Vernunftcultur, und wurde also auch zuletzt bezeichnet. Bei Kindern sehen wir, daß sie immer in der dritten Person von sich sprechen, und sich, als das Subject, von welchem sie etwas sagen wollen, durch ihren Namen ausdrücken, weil sie sich bis zum Begriff des Ich, bis zur Absonderung desselben von allem außer ihnen noch nicht erhoben haben. Ich drückt den höchsten Charakter der Vernunft aus.

Wie eine dritte, zweite und erste Person im Plural gebildet werden konnte, ergiebt sich leicht, wenn der Plural schon vorhanden war.

Die Tempora der Zeitwörter wurden wahrscheinlich auf folgende Art erfunden. Die ersten Zeitwörter wurden blos aoristisch gebraucht: aus dem Aorist konnte leicht das Präsens gebildet werden, oder vielmehr — man mußte den Aorist bald selbst als Präsens verstehen, weil die Bestimmungen bei rohen Nationen sich fast immer auf die gegenwärtige Zeit beziehen. Mehr Mühe mochte wohl die Erfindung der Bezeichnungen für vergangene und zukünftige Zeit kosten. Als man zuerst das Bedürfniß fühlte, Vergangenes und Zukünftiges auszudrücken, gab man wohl die Zeit, in welcher etwas geschehen war, oder geschehen sollte, ganz genau

an; es wurde z. B. nicht gesagt: es hat sich zugetragen, sondern: es trägt sich vor so und so viel Tagen zu; nicht: es wird sich ereignen, sondern: es ereignet sich nach so viel Tagen. Diese Art sich auszudrücken war dem noch ungebildeten Menschen sehr natürlich. Vollkommene Präcision im Ausdrucke kündigt eine höhere Verstandscultur an, als man den ersten Erfindern der Sprache zuschreiben kann. Der ungebildete Mensch theilt nicht bloß das mit, was der andere von einer Sache wissen soll, oder will, sondern auch was er selbst davon weiß. Daher giebts in den uncultivirten Sprachen eine Menge überflüssiger Bestimmungen, eine Menge Ausdrücke, die, der Verständlichkeit des Ganzen unbeschadet, weggelassen werden könnten. So auch mit den Bestimmungen der Zeit. Die Zeit, in welcher etwas vorgegangen war, oder kommen sollte, wurde, so weit man zählen konnte, bestimmt hinzugesetzt. Wo man aber auf einen Zeitraum stieß, welcher eine so genaue Bestimmung nicht zuließ, da bediente man sich, wie uns noch einige Spuren in alten Sprachen zeigen, der Worte: morgen, gestern u. s. w., um die verflossene oder zukünftige Zeit unbestimmt auszudrücken.

Aus dieser Bezeichnungsart mußten aber bald mehrere Mißverständnisse entstehen. Wie leicht konnte es Zwist verursachen, wenn der zweideutige Ausdruck morgen für den besondern Fall, in welchem er gebraucht wurde, nicht gehörig bestimmt war? Z. B. es sagte einer zum andern: ich gebe dir das morgen. Hier konnte morgen eben sowohl den nächst-

künftigen, als jeden andern folgenden Tag bedeuten. Der andere legt es von dem nächstkünftigen Tage aus, und kömmt um die Sache abzuholen: jener weigert sich aber das Versprochne abzuliefern, weil er es nicht auf morgen, sondern überhaupt auf die Zukunft zugesagt hätte. Durch Fälle dieser Art konnten leicht Mißhälligkeiten entstehen, an welchen sich das Bedürfniß einer bestimmten Bezeichnung für Vergangenheit und Zukunft deutlich offenbaren mußte. Diesem Bedurfniß konnte vielleicht schon dadurch abgeholfen werden, daß man solche allgemeine Worte, wie morgen, gestern u. s. w., wenn sie die verflossene oder kommende Zeit überhaupt ausdrücken sollten, mit dem Zeitwort zusammenfließender, schneller und kürzer aussprach, und im Gegentheil dieselben Worte, wenn sie bestimmt den zunächst vergangenen oder zukünftigen Tag bezeichnen sollten, durch einen festen, längern Ton ausdrückte. So wurde zum Ausdrucke der vergangenen und zukünftigen Zeit ein Zusatz zum Zeitworte gefunden, welcher nach und nach inniger mit demselben zusammenfloß, und das Perfectum und Futurum in seiner jetzigen Gestalt bildete.

Es fragt sich noch: wie entstanden die verschiedenen Casus? – Der Nominativ und Accusativ sind wohl diejenigen, auf welche man am frühesten kam Man bedurfte sie auch bei der einfachsten Wortfügung, und sie ließen sich auch leicht durch die Stelle, welche sie in einem Satze bekommen mußten, charakterisiren. Das Subject einer Rede mußte, als der unbestimmteste Begriff, immer die erste Stelle

in einem Satze einnehmen. Bei jeder Wortfügung mußte also ein Substantiv vorangehen; darauf folgte das Zeitwort, der Ausdruck des Zustandes, in welchem sich das Subject befand. Sollte nun dieses Zeitwort bezogen werden auf einen Gegenstand, welcher mit der durch dasselbe bezeichneten Handlung des Subjects in Verbindung stand, so mußte dieses seinen Platz gleich hinter dem Zeitworte erhalten. Dieser Anordnung der Worte gemäß, muß das Substantiv, da es das Subject des Satzes anzeigen, gleichsam nennen soll; im Nominativ, das Object aber, welches auf die Handlung des Subjects bezogen wird, im Accusativ stehen; folglich der Nominativ den Satz anfangen, der Accusativ denselben beschließen. — Der Accusativ mußte mithin auch, weil kein Wort weiter auf ihn folgte, den längsten und stärksten Ton haben, der Nominativ aber flüchtig ausgesprochen, und mit dem Zeitworte verflochten werden. Es mußte sich also bei einem und demselben Worte leicht unterscheiden lassen, ob es im Nominativ, oder Accusativ stehe, indem in dem letztern Falle entweder eine Verlängerung, durch Zusetzung mehrerer Buchstaben oder Sylben, oder doch eine Verstärkung des Tons statt fand.

Der Genitiv wurde als nähere Bestimmung des Substantivs angehängt, und ich glaube wohl, daß der Name, den er führt, den ursprünglichen Gebrauch bezeichnet, welchen man von diesem Casus machte. Man bediente sich seiner zur Bezeichnung der Abstammung eines Menschen, indem man erst den Sohn, und dann den Vater nannte. Später-

hin wendete man diese Bestimmung auch auf das Besitzthum an, man sagte z. B. das Schaf des Markus u. s. w. Der Genitiv hatte deshalb auch seine Stelle, durch die er bezeichnet wurde, unmittelbar nach dem Substantiv, zu dessen näherer Bestimmung er diente. Z. B. man wollte unter einer Horde einen bezeichnen, der mit mehrern andern einen gleichen Namen hatte; so setzte man, um ihn nicht mit einem von diesen Andern zu verwechseln, den Namen seines Vaters hinzu, als: Markus Caji, u. s. w. Da nun, nach den Grundsätzen, welchen wir bei der Ableitung der Grammatik gefolgt sind, jedes Wort, je weiter es in der Reihe der Zeichen zurückstand, einen desto längern und stärkern Accent erhielt: so mußte auch der Genitiv einen längern oder stärkern Ton bekommen, als der Nominativ, hinter welchem er seinen Platz hatte.

Auch der Ablativ ist, wie der Genitiv, entstanden um ein Wort näher zu bestimmen, und drückte vielleicht anfangs das von einem Orte Nehmen aus. Er ist mit dem Genitiv gewissermaßen gleichartig; beide drücken die Beziehung mehrerer Nennwörter auf einander aus. Die Entstehung dieser beiden Casus ist allerdings in der Ursprache zu suchen. Es war unter rohen Völkern sehr nothwendig, dergleichen Beziehungen recht verständlich auszudrücken. Wie leicht konnte man einem verdrießlichen Mißverständnisse vorbeugen, wenn man, um einen Menschen desto genauer kenntlich zu machen, den Namen seines Vaters zu dem seinigen hinzufügte; so wie man auch in allen alten Geschichtschreibern

zur nähern Bestimmung des Sohnes den Namen des Vaters hinzugesetzt findet.

Aber um alle die verschiedenen Beziehungen der Gegenstände auf einander zu bezeichnen, ist weder der Genitiv noch der Ablativ hinreichend; es bedarf also auch noch der Präpositionen. Eine der gewöhnlichsten solcher Beziehungen ist z. B. die Localbeziehung, als: das Haus im Dorfe, u. s. w. Diese Beziehungen wurden ursprünglich wohl da-dadurch ausgedrückt, daß man einen Buchstaben, eine Sylbe oder einen fast unmerklichen Ton einem von den beiden Nennwörtern, welche auf einander bezogen werden sollten, beifügte. Da dieser Zusatz, den man sich übrigens als Präfix oder Affix denken kann, nicht geschrieben, sondern ausgesprochen wurde, so ließ sich auch nicht bestimmen, ob er einen besondern Ton ausmachte, sondern er floß in der Aussprache mit dem Zeichen, welchem er vor- oder nachgesetzt wurde, zusammen.

Der Dativ bezeichnet die Beziehung einer Handlung auf ein Drittes, auf etwas außer dem Subject und Object, auf welches die Handlung eigentlich abzweckt. Z. B. ich gebe das Brod, ich nehme das Brod: hier fehlt offenbar die Beziehung auf ein drittes, um dessen willen die Handlung vorgenommen, dem das Brod gegeben, oder genommen wird. Setze ich diese Beziehung hinzu, sage ich z. B. ich gebe oder nehme das Brod dem Hunde, so habe ich auch den Dativ. Da der Gegenstand, mit welchem eigentlich die Handlung vorgenommen wird, zur Bestimmung der Handlung unmittel-

bar gehört, so muß auch der Accusativ, welcher dieses Verhältniß des behandelten Gegenstandes zu der Handlung bezeichnet, unmittelbar nach dem Zeitwort stehen; und der Dativ, welcher den Gegenstand bezeichnet um dessen willen die Handlung eigentlich geschieht, folgt jenem nach. Er wird also den Satz schließen, und folglich einen vollern Ton bekommen, als der Accusativ selbst.

So entstand Grammatik bloß durch das Bedürfniß der Sprache, und durch die Fortschritte, welche die menschliche Vernunft nach und nach machte. Denn selbst bei der einfachsten Mittheilung der Gedanken mußte sehr vieles durch Beziehung der Worte auf einander ausgedrückt werden, und der natürliche, durch die Vernunft geleitete Gang der Sprache brachte den Menschen, ohne daß Verabredung erfoderlich gewesen wäre, auf die Bestimmung der verschiedenen Arten jener Beziehung.

Man könnte gegen diese Theorie einwenden, daß es verschiedene Sprachen gebe, denen man ihre Entstehung nach den von uns vorgetragenen Regeln nicht ansehe. So soll, unserer Darstellung gemäß, das Wurzelwort immer ein Zeitwort sein, und dieses Zeitwort soll ursprünglich in Einem Tone mehrere Begriffe ausdrücken, soll ursprünglich in der dritten Person vorgetragen werden, und aoristische Bedeutung haben. Nun zeigt sich in der griechischen und lateinischen Sprache offenbar das Gegentheil. In den Zeitwörtern derselben ist augenscheinlich nicht die dritte, sondern die erste Person die-

jenige, aus welcher alle übrigen gebildet sind, ist nicht der Aorist, sondern das Präsens die Wurzel. Woher also diese Verschiedenheit, wenn unsre Theorie richtig ist? Nehmen wir auch an, daß die genannten Sprachen keine Ursprachen gewesen sind, sondern sich aus schon entstandenen gebildet haben; so müssen wir doch zugeben, daß sie zuletzt aus solchen hervorgehen mußten, welche auf die hier vorgetragene Art entstanden waren. Warum zeigt sich nun in ihnen auch nicht die leichteste Spur von jener Ursprache. Denn, mag sich eine Sprache noch so sehr cultiviren, mag eine gebildetere Grammatik noch so viel Modificationen in sie hineintragen, so müssen sich doch in ihr noch Ueberreste von dem ersten rohen Zuschnitte finden, z. B. aus der dritten Person, und nicht aus der ersten, die Form der übrigen abgeleitet, und der Aorist, nicht das Präsens das Wurzelwort sein.

Auf diesen Einwurf läßt sich folgendes antworten. Man sah sich bald genöthigt, neue Worte zu erfinden, weil der menschliche Geist, bei seinen Fortschritten zur Cultur, sich immer mit neuen Vorstellungen bereicherte, und neue Bestimmungen in alte Begriffe hineintrug. Die Worte, welche man zu Bezeichnung dieser Vorstellungen erfand, man mochte nun dazu entweder ganz neue, in der Sprache bisher noch nicht vorgekommene Töne, oder eine Verbindung mehrerer, schon bekannter Töne gebrauchen, mußten auf jeden Fall das Gepräge der Bildung tragen, welche der menschliche Geist in dem Zeitpunkt jener erfundenen neuen Bezeichnungen hatte. Nun geht der gebildete Mensch vom Ich aus, und betrachtet alles

aus dem Gesichtspunkte des Ich: er wird also auf dieser Stufe der Cultur auch bei der Aufstellung eines neuen Zeitworts von der ersten Person ausgehen. Daher kann es nicht fehlen, daß ein neues Wort, gebildet in Zeiten höherer Cultur, von den ursprünglichen Formen derselben Sprache abweichen mußte. Im Anfange wurden nun solche Worte mit den alten, von welchen sie abstammten, zugleich gebraucht; aber bald wurden jene allgemein, und verdrängten die letztern. Denn, so wie die Nation in ihrer Cultur weiter vorrückte, mußte sie nothwendig die neuern Formen ihren Begriffen angemessener finden, und über dem Gebrauche derselben die ältern bald vergessen.

So wird selbst bei einem Volke, das von allen äußern Einflüssen frei bleibt, sich mit keinem andern Volke vermischt, seinen Wohnplatz nie verändert u. s. w., die rohe Natursprache nach und nach untergehen, und an deren Stelle eine andere treten, die von jener auch nicht die leichteste Spur an sich trägt. Man würde sich also irren, wenn man glaubte, die Griechen, Römer und andere hätten nie eine Ursprache gehabt, weil sich keine Ueberreste davon bei ihnen fänden. Jene Urtöne sind nach und nach aus der Sprache verschwunden, als sie sich durch Zeichen ersetzt sahen, die dem cultivirten Geiste des Volks besser entsprachen.

Eine eigene Erscheinung in den neuern Sprachen sind die Hülfswörter; das: ich bin, werden u. s. w. Diese Bezeichnungen, wo sie sich in einer Sprache finden, beweisen

einen hohen Grad der Abstraction. Man fand vermuthlich bald einen besondern Nachdruck in der auszeichnenden Endung des Perfectum und Futurum, wodurch die Sprache an Ründung gewann. Aber immer ist es Zeichen einer noch höhern Cultur, wenn einzelne Begriffe erfunden werden, um Einen Gedanken desto bestimmter auszudrücken. Die Aufstellung dieser Bezeichnungen ist aber in einer Sprache wenigstens nicht früher möglich, bis in ihr der Begriff des Leidens oder das Passiv schon ausgedrückt ist.



II.

Idee
zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften.

Unter einer systematischen Encyklopädie der Wissenschaften verstehe ich die Darstellung und Vereinigung aller einzelnen Wissenschaften oder — bestimmter zu sagen — aller besondern Arten der menschlichen Erkenntniß, nach der Idee eines Ganzen, die nicht auf bloß willkürlichen und nur historisch gültigen Gründen sondern auf Principien beruht, und nach welcher jeder besondern Wissenschaft die ihr einzig zugehörige Stelle, und also auch der ihr gebührende Rang in dem Reiche der Wissenschaften, angewiesen wird. In einer solchen systematischen Encyklopädie werden also alle einzelnen Wissenschaften in ihrem natürlichen Verhältnisse gegen einander als Theile Eines in sich durchgängig bestimmten und vollendeten Ganzen alles Wissens vorgestellt.

Die Haupterfodernisse einer solchen nach Principien systematisch geordneten Encyklopädie der Wissenschaften lassen sich ungefähr auf folgende wesentliche Momente zurückführen.

Erstlich: Es muß ein erstes und allgemeingültiges Princip alles menschlichen Wissens und Erkennens der Idee und Eintheilung des Ganzen überhaupt zum Grunde liegen, und der jedesmalige besondere Erkenntnißgrund, der einer gewissen Wissenschaft, an deren Spitze er stehen muß, eigenthümlich zugehört, muß theils aus jenem obersten Princip theils aus der Natur der besondern ihm unmittelbar untergeordneten Wissenschaft abgeleitet sein.

Zweitens: Der Darstellung der wesentlichsten Hauptmomente jeder besondern Erkenntnißclasse muß ein richtiger und möglichst bestimmter Begriff von derselben voran gehen.

Drittens: Da der Grund der gewöhnlichen Verwirrung und Coalition verschiedener Wissenschaften unter einander größtentheils in dem Mangel genau bestimmter und deutlich verzeichneter Gränzlinien liegt, wodurch das Gebiete der einen von dem der andern geschieden würde: so muß in einer systematischen Encyklopädie der Wissenschaften der Umfang einer jeden besondern Wissenschaft nach allen seinen Gränzen genau bestimmt werden.

Viertens: Diese genauere Bestimmung der natürlichen und gesetzmäßigen Gränzen des Umfangs jeder einzelnen

Wissenschaft muß dazu gebraucht werden, das natürliche Verhältniß, worinn eine jede zu den übrigen steht, bestimmt anzugeben und in Rücksicht dieses Verhältnisses zugleich ihren Werth und den Rang, den sie im Reiche der Wissenschaften behaupten darf, zu bestimmen.

Fünftens: Bei jeder einzelnen Wissenschaft müssen auch die zu einem zweckmäßigen und vollkommenen Studium derselben erfoderlichen Hülfskenntnisse, und Hülfsmittel angegeben werden, welches ebenfalls leicht geschehen kann, wenn man die Gränzen einer Wissenschaft schon genau kennt, wodurch man in den Stand gesetzt ist, die ihr zunächst verwandten Wissenschaften genau zu bestimmen.

Sechstens: Wenn endlich das Studium keiner Wissenschaft den Zwecken derselben gemäß kann getrieben werden, ohne diejenige Methode zu kennen, die in dieser oder jener Wissenschaft befolgt werden muß; so würde auch die Methodik des Studiums der Wissenschaften für eine der wesentlichsten und unerlaßlichsten Foderungen, die man an eine systematische Encyklopädie der Wissenschaften thun darf, müssen angesehen werden.

Die Ursache, warum eine diese Foderungen befriedigende systematische Encyklopädie der Wissenschaften bisher nicht gelingen konnte, liegt in dem bisherigen schwankenden Zustande desjenigen Theils der menschlichen Erkenntnisse, von dem die übrigen nicht nur ihre obersten Principien sondern auch ihre Form und die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses

unter einander erhalten. — Ohne vorher die Philosophie durch ausgemachte und allgemeingültige Principien als Wissenschaft begründet und sie dadurch zu dem Ansehen einer Gesetzgeberin aller übrigen sogenannten Wissenschaften erhoben zu haben, ist eine allgemeine systematische Encyklopädie, die mehr als den bloßen Namen derselben führen soll, nicht möglich.

Ob nun aber jetzt diese wesentliche und unentbehrliche Bedingung vorhanden sei, unter welcher die Realisirung jener Idee sich erwarten lasse? — dies hängt mithin von der Frage ab: ist die Philosophie durch die neueste in derselben bewirkte Reform auf allgemeingültige Principien gegründet und als Wissenschaft vollendet? oder — wenn auch dies noch nicht geleistet wäre — ist nicht wenigstens der Gesichtspunkt entdeckt und bestimmt, unter welchen alle Aufgaben der Philosophie gestellt werden müssen, um ihre endliche allgemein genugthuende Auflösung von dem vereinigten Bestreben sachkundiger und für die Wissenschaft interessirter Männer früher oder später erwarten zu können?

Indem ich mich hier mit den Freunden der kritischen Philosophie für die bejahende Entscheidung der letztern Frage erkläre, finde ich also darinn zugleich den Grund, worauf die Möglichkeit, jene Idee einer systematischen Encyklopädie der Wissenschaften zu realisiren, beruht. Nicht als ob ich mit verschiedenen Freunden der neuesten Philosophie die Kritik der Vernunft oder ein nach dem Buchstaben derselben entworfenes

und ausgeführtes System für das non plus ultra aller dermaligen und künftigen Untersuchungen auf dem Felde der reinen Philosophie hielte! Aber ich glaube, daß nunmehr der Gesichtspunkt entdeckt und bestimmt sei, von dem alle Untersuchungen der Philosophie, sollen sie anders die Erkenntniß des durchgängig Wahren und Gewißen zur Folge haben, und in ihren Resultaten zugleich zum Besten der Menschheit gemeinnützig werden, ausgehen, und auf den sie wieder zurückgeführt werden müssen. Dieser höchste und allgemeinste Gesichtspunkt ist, meiner lebendigsten Ueberzeugung nach, kein andrer als der Gesichtspunkt des Vorstellbaren, wie er uns durch unläugbare Thatsachen des Bewußtseins eröffnet und festgesetzt wird.

Die Möglichkeit einer systematischen Encyklopädie der Wissenschaften wäre demnach für alle diejenigen entschieden, die mit uns überzeugt sind: daß der sichere Grund zu einem wahrhaft wissenschaftlichen System der Philosophie bereits gelegt sei.

Von der Möglichkeit sowohl als dem Nutzen und der Nothwendigkeit einer systematischen Encyklopädie der Wissenschaften, zum Behuf eines zweckmäßigen Studiums derselben, überzeugt, wage ich hier den Versuch eines Grundrisses zu einer solchen allgemeinen Wissenschaftskunde, in der Erwartung: von sachkundigen und um das Heil der Wissenschaften besorgten Männern, da, wo ich gefehlt, zurechtgewiesen zu werden.

Der Stamm der gesammten menschlichen Erkenntniß geht in zwei Hauptäste aus, deren jeder sich wieder in viele und mannichfaltige Zweige verbreitet.

Sinnenerkenntnisse und Vernunfterkenntnisse sind die beiden Haupttheile dieses Stammes. Mit jenen beginnt der menschliche Geist seine Cultur; mit diesen schreitet er zur wissenschaftlichen fort, bis er nach langen, mühsamen und mannichfaltigen Versuchen, durch Entdeckung und allgemeine Anerkennung erster allgemeingültiger Principien alles menschlichen Wissens und Erkennens, die Fortschritte zur Wissenschaft endlich vollenden und von nun an mit wirklichen Fortschritten in der Wissenschaft selbst anfangen kann.

Diesem natürlichen und nothwendigen Gange der Cultur des menschlichen Geistes gemäß, wollen wir daher auch in unserm Encyklopädischen Entwurfe mit der Darstellung der Sinnenkenntnisse den Anfang machen.

1. Sinnenkenntnisse.

Der wesentliche und eigenthümliche Charakter aller Sinnenkenntnisse oder auch bloßen Erfahrungskenntnisse — zum Unterschiede der Erfahrungswissenschaften oder der Vernunftkenntnisse a posteriori — wird ihnen durch die Natur und ursprüngliche Form ihrer Quelle, der Sinlichkeit, als des Vermögens einer durch bloßes Afficirtwerden bewirkten Anschauung oder unmittelbaren Darstellung der Objecte,

bestimmt. Da nun Raum und Zeit die ursprünglichen Formen des sinnlichen Vorstellungsvermögens und folglich die in diesen Formen a priori gegründeten Merkmale des Ausgedehnten und des Veränderlichen die Bedingungen aller empirischen Anschauung und Wahrnehmung sind: so werden wir, in Rücksicht auf den Unterschied dieser beiden Merkmale, alle Sinnenkenntnisse, die als solche in empirischen durch bloße Eindrücke bestimmten Wahrnehmungen bestehen, in zwei Hauptclassen einzutheilen haben.

In wie ferne nämlich die Dinge, als bestimmt durch das bloße Außer- und Nebeneinandersein, in Rücksicht ihres Verhältnisses im Raume oder der Beziehung ihrer ausgedehnten Theile zu einander, dargestellt werden: in so ferne werden sie beschrieben; und gehören also in diejenige Classe der Sinnenkenntnisse, welcher der passende Titel: Beschreibungen, zukömmt.

In wie weit hingegen die Dinge, als bestimmt durch das bloße Nacheinander- oder Zugleichsein, in Rücksicht ihres Verhältnisses in der Zeit oder der Beziehung ihrer veränderlichen Bestimmungen zu einander vorgestellt werden: in so weit werden sie erzählt; und machen also als Begebenheiten oder historische Facta das Object der Geschichte im weitesten Umfange des Worts aus.

Beschreibung und Geschichte werden demnach die zwei Hauptclassen sein, in die sich alle bloße Sinnenkenntniß überhaupt muß eintheilen lassen.

A. Beschreibung.

Alle Beschreibung der Dinge ist entweder eine allgemeine oder eine besondere. Die erstere umfasset und betrachtet die Natur, und insonderheit unsre Erde, im Allgemeinen; die letztere in gewissen besondern Producten derselben.

Die allgemeine Naturbeschreibung überhaupt besteht in einer sinnlichen Kenntniß der Himmelskörper (Uranographie); wozu wir die bekannte vortreffliche Anleitung von einem unsrer ersten teutschen Astronomen besitzen*).

Bei der Erdbeschreibung insbesondere können wir der alten bekannten Eintheilung in die physische und politische folgen; welche letztere auch seit einiger Zeit als eine von der erstern abgesonderte Wissenschaft unter dem Namen der Staatsgeographie oder Statistik abgehandelt zu werden pflegt.

Was nun hiernächst die specielle Naturbeschreibung (die fälschlich so genannte Naturgeschichte) betrifft: so gründet sich ihre gewöhnliche allgemeinste Classification auf die bekannten Hauptunterschiede, die man unter den besondern Producten der Natur antrifft. Es gehört also hieher 1) die Beschreibung der unorganischen Körper,

*) Anleitung zur Kenntniß des gestirnten Himmels von J. E. Bode.

welche wir die Mineragraphie — 2) die Beschreibung der organischen Körper, welche wir die Phytographie — 3) die Beschreibung der thierischen Körper, welche wir die Zoographie — und endlich 4) die Beschreibung des menschlichen Körpers und seiner äußern Verschiedenheiten in Ansehung der verschiednen Menschen-Racen, welche wir die Anthropographie — nennen wollen.

B. Geschichte.

Auch hier bieten sich uns sogleich auf die erste Ansicht zwei Hauptgattungen dar in Ansehung der Dinge selbst die sich als Object der Geschichte vorstellen lassen.

Natur- und Menschen-Geschichte sind diese beiden Hauptgattungen aller Geschichte überhaupt. Arm und sehr wenig angebaut ist zum Theil zwar das Gebiet der erstern; aber um desto ergiebigere und fruchtbarere Quellen eröffnet uns das Studium der letztern — der Geschichte des Menschen.

Die Geschichte der Natur, oder — da außer dem Planeten, den Wir bewohnen, kein andrer Theil der Welt ein Gegenstand für die eigentliche Geschichte sein kann *) —

*) Eine allgemeine Naturgeschichte des Himmels, zu welcher Kant und Lambert so manche große und fruchtbare Idee geliefert haben, muß eigentlich als ein Theil der physischen Astronomie angesehen werden. — Die Naturgeschichte unsrer Erde hingegen, ob sie gleich zum Theil älter ist als alle Menschengeschichte, gründet sich auf Thatsachen, welche unmittelbar auf große und merkwürdige Veränderun-

vielmehr nur unsrer Erde, läßt sich, nach dem Parallelism mit der Beschreibung derselben, theils von ihrer physischen theils von ihrer politischen Seite vorstellen. Die physische Erdgeschichte soll uns die merkwürdigern physischen Veränderungen erzählen, die bis jetzt unsre Erde betroffen haben; die politische hingegen darf uns nur mit den merkwürdigen Veränderungen bekannt machen, die sich bis jetzt mit unsrer Erde in Rücksicht der politischen Eintheilung und Verfassung ihrer Länder, Provinzen und Oerter zugetragen haben. *)

Verwickelter und vielumfassender ist die Geschichte des Menschen. Hier werden also auch hauptsächlich mehrere Abtheilungen erfoderlich sein, um nicht die vielen und mannichfaltigen Gesichtspunkte in einander zu verwirren, aus denen dieses unermeßliche und fruchtbare Feld menschlicher Erkenntniß kann betrachtet werden. Auch hat man bei der Menge von Objecten der Geschichte und des von Zeit zu Zeit natürli-

gen schliessen lassen, die sich mit dem physischen Zustande der Erde bis zu ihrer jetzigen Gestalt und Ausbildung müssen zugetragen haben.

*) Die Erzählung von den bisherigen politischen Veränderungen unsrer Erde würde also eigentlich das Object der ältern so genannten Geographie sein müssen. Denn, genau betrachtet, kann unsrer Eintheilung von den Sinnenkenntnissen zufolge nur die Darstellung des jedesmaligen jetzt bestehenden politischen Zustandes unsrer Erde den Innhalt der politischen Geographie ausmachen. Die Geschichte erzählt uns das, was da war; die Beschreibung stellt uns das vor, was da ist.

cher Weise immer mehr anwachsenden Reichthums ihrer Materialien, solche Eintheilungen schon längst für nöthig finden und sich zu diesem Behuf gewisser theils logischer theils realer Gründe der Eintheilung bedienen müssen. Ich brauche also hier nur die bereits eingeführten und festgesetzten Classen der historischen Wissenschaften in derjenigen Ordnung und Verbindung darzustellen, die mir unter allen die natürlichste zu sein scheint.

Die Menschengeschichte kann den Menschen entweder in Rücksicht auf seine ganze Menschheit oder nur von Seiten des geistigen Theils derselben betrachten.

In dem erstern Falle fasset sie den höchsten und weitesten Gesichtspunkt auf, aus dem sich der Mensch von ihr darstellen läßt; und es kömmt ihr also, aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, der vielumfassende Charakter einer Geschichte der Menschheit zu; die eben darum, weil sie alle hieher gehörigen besondern oder engern Gesichtspunkte, wie die Gattung ihre Arten, unter sich vereiniget, auch allen diesen beim Auffassen und weitern Verfolgen derselben zum Grunde gelegt werden muß. *) Im zweiten Falle schränkt

*) Die Geschichte der Menschheit ist die Gattung; die Geschichte des physischen und des geistigen Menschen sind die zwei allgemeinsten Hauptarten von der Menschengeschichte. Ich habe hier nur die leztere Art nach ihren Hauptheilen vorgestellt, weil die Geschichte des physischen Menschen wegen ihrer Simplicität und ihres geringern Interesse's, einer besondern Bearbeitung nicht so bedarf, als die Geschichte des menschlichen Geistes.

sich die Menschengeschichte nur auf eine Darstellung der Veränderungen ein, welche der menschliche Geist in Ansehung der stufenweisen Entwickelung und Ausbildung seiner Anlagen, Vermögen und Kräfte bis auf unsre Zeiten erfahren hat, und führt also, aus diesem speciellern Gesichtspunkte betrachtet, den Namen einer Geschichte des menschlichen Geistes. — Diese letztere läßt sich wieder in mehrere Provinzen eintheilen, nach Maaßgabe der vielen und mannichfaltigen Producte jener Anlagen, Vermögen und Kräfte des menschlichen Gemüths, an deren immer vollkommnern Erzeugung sich ihre fortschreitende Entwickelung und Ausbildung erkennen läßt.

Der vorhin gedachten natürlichen Ordnung gemäß wird die Geschichte der Sprache, d. i. die Darstellung der Veränderungen, welche die willkürlichen hörbaren Zeichen unserer Gedanken bei verschiedenen Völkern bis jetzt erfahren haben, hier vorangehen müssen. *) Denn die Sprache ist nicht bloß als das früheste Product der Vernunft, sondern auch,

*) Alle unsre philologische Kenntniß ist freilich aus sehr natürlichen Ursachen von derjenigen Stufe der Vollkommenheit weit entfernt, auf welcher sich die große Mannigfaltigkeit jener Veränderungen ohne Lücke mit der erfoderlichen historischen Klarheit und Gewißheit übersehen und bis zur Einheit einer gemeinschaftlichen Stammutter aller Sprachen zurückführen ließe. Conjecturen und Hypothesen müssen, wie bei jeder andern Geschichtsgattung, der Staats-, Religions- und Literar-Geschichte, so auch hier insbesondre, die Mängel glaubwürdiger Thatsachen ergänzen.

weil sich ohne Sprache kein eigentlicher Begriff denken läßt, zugleich als eine Bedingung zu Hervorbringung der übrigen Werke des menschlichen Geistes anzusehen.

Auf die Geschichte der Sprache können wir unmittelbar die Geschichte der Religion oder der verschiedenen Arten von Volksglauben folgen lassen. *) Unter Volksglauben aber verstehen wir gewisse mit irgend einem Cultus verbundene moralisch-religiöse Begriffe und Ueberzeugungen, welche sich die bloße gemeine Vernunft — theils von den allgemeinen und nothwendigen Bedürfnissen der Menschheit, theils aber auch bald mehr bald weniger von gewissen Eingebungen und Täuschungen der Phantasie, theils endlich auch von bloßen politischen Zwecken geleitet — auf dem Wege des religiösen Gefühlsglaubens erworben hat.

Ein drittes Werk des menschlichen Geistes ist die Errichtung und Begründung einer Gesellschaft unter Zwangsgesetzen; und die Darstellung des Entstehens und der Veränderungen dieser Gesellschaft, in Ansehung ihrer mannichfaltigen Formen sowohl als ihrer innern und äußern Verhältnisse, ist die bekannte Bürgerliche- oder Staaten-Geschichte, von welcher denn auch die Geschichte der positiven Gesetzgebung einen wesentlichen Theil ausmacht.

*) Es mögen nun bloß physische oder moralisch-physische Bedürfnisse den Glauben an eine Gottheit, und an ein anderes Leben nach diesem, zuerst erzeugt haben: in jedem Falle ist dieser Glaube gewiß älter als die Entstehung aller bürgerlichen Gesellschaft, die ihn nicht hervorbringen, sondern ihren Zwecken gemäß nur modificiren konnte.

Auf die bürgerliche Geschichte folgt endlich die Geschichte der Künste und Wissenschaften, als derjenigen Producte des menschlichen Geistes, die nur im Schooße einer bürgerlichen Gesellschaft gedeihen und zu höherer Vollkommenheit reifen können.

2. Vernunfterkenntnisse.

So wie die Natur aller Sinnenkenntnisse in einer anschaulichen Vorstellung der Dinge besteht, in wie weit der Zusammenhang dieser Dinge durch nichts, als ihre Verhältnisse gegen einander dem Raume oder der Zeit nach, bestimmt ist: so muß dagegen das Wesen der Vernunftkenntnisse im weitern Sinne des Worts in eine Erkenntniß desjenigen Zusammenhanges der Dinge gesetzt werden, welcher theils durch gewisse allgemeinere durch Abstraction aus der Erfahrung geschöpfte Regeln, theils durch Principien und Gesetze bestimmt ist, die a priori in der ursprünglichen Einrichtung des menschlichen Gemüths liegen. Ein Zusammenhang, dessen Vorstellung kein Gegenstand der Anschauung, sondern nur des Verstandes und der Vernunft sein — der nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden kann.

Die Vorstellung dieses bestimmten Zusammenhanges der Dinge beruht also entweder nur auf gewissen allgemeineren aus der Erfahrung und ihren Analogieen durch Abstraction geschöpften Regeln; — oder sie gründet sich auf Principien und Gesetze, die lediglich a priori aus den ursprünglichen und be-

stimmten Formen des Vorstellungsvermögens abzuleiten sind. In dem erstern Falle heißen die Vernunfterkenntnisse, *Empirische*; *) in dem andern, *Reine*. — Diese letztern können nun wieder entweder *isolirt*; oder in ihrer bestimmten Anwendung und Beziehung auf einen empirischen in der Erfahrung gegebenen Stoff, in so ferne sie denselben ihrer *eigenthümlichen Form gemäß* modificiren, vorgestellt werden. Diese bestimmte Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer Anwendung oder Beziehung auf Objecte der Erfahrung, *so weit nämlich diese Anwendung sich erstreckt*, **) giebt ihnen sodann den Charakter der *angewandten* oder auch *gemischten* Vernunfterkenntnisse.

*) Oder auch, und vielleicht noch richtiger und bestimmter: *Verstandeserkenntnisse*, im Gegensatze der eigentlichen *Vernunfterkenntnisse*, welche die absolut nothwendigen *außerhalb der Erfahrung* gelegenen *begreiflichen* und *unbegreiflichen Gründe* derselben zu ihrem Object haben. Alle menschlichen Erkenntnisse werden sonach in *Sinnen-* *Verstandes-* und *Vernunft-Erkenntnisse* einzutheilen sein.

**) Ich sage mit Vorbedacht: *so weit diese Anwendung sich erstreckt*. Denn diese Anwendung hat in gewisser Rücksicht ihre bestimmten Gränzen. Daß z. B. ein jeder Körper aus etwas (relativ) Substantiellem, einer *Masse*, bestehen; — daß jede Erscheinung überhaupt ihre Ursache in der Zeit (Naturursache) haben müsse: diese und andre Grundsätze müssen sich freilich nothwendig auf Erfahrungsobjecte anwenden lassen und die Kritik der Vernunft hat uns von der objectiven Gültigkeit dieser Anwendung überzeugt. *Woraus* aber die *eigenthümliche* Masse und die physische Natur irgend eines *bestimmten* Körpers z. B. des Holzes, Metalles u. s. w. bestehe; — oder welches die physische Ursache irgend ei-

Es giebt demnach drei Hauptclassen von Vernunfterkenntnissen: empirische, reine und angewandte oder gemischte. Und da die Classe der empirischen oder — wie man sie auch, nicht ohne Grund, zu nennen pflegt — der Erfahrungswissenschaften den natürlichen Uebergang von den bloßen Sinnenkenntnissen zu den reinen und, vermittelst dieser endlich auch, zu den angewandten Vernunfterkenntnissen macht: so wollen wir auch mit dieser hier den Anfang machen.

A. Empirische Vernunfterkenntnisse.

Das seiner Natur nach unbegränzte Feld der empirischen Vernunfterkenntnisse oder der Erfahrungswissenschaften theilt sich, nach der specifisch verschiedenen Natur der beiden Objecte — dem Object des äußern, und dem Object des innern Sinnes; Körper und Seele — (deren Erscheinungen nach empirischen Regeln auf dem Wege der Schlüsse aus Induction und Analogie zu erklären, den eigenthümlichen Zweck und Charakter aller empirischen Wissenschaft ausmacht), in zwei Haupttheile; in

ner bestimmten Naturerscheinung, z. B. des Nordlichts oder der Träume, sein möge: — darüber kann uns nur die Erfahrung Auskunft und eine mehr oder weniger wahrscheinliche Ueberzeugung verschaffen. Von der Metaphysik verlangen, daß sie uns durch empirische Anwendung ihrer Grundbegriffe und Grundsätze auch hierüber Belehrung und apodiktische Gewißheit ertheile: heißt nicht wissen, was man von der Metaphysik fodern solle.

die Körperlehre (Somatologie) und in die Seelenlehre (Psychologie).

a. Körperlehre (Somatologie).

Die Körperlehre oder die sogenannte Physik läßt sich überhaupt in die theoretische und in die praktische eintheilen. Die theoretische beschäftiget sich damit, die Naturgesetze der Körperwelt aufzusuchen, (so weit nämlich diese aus den allgemeinen Analogieen der Erfahrung zu entdecken und zu bestimmen sind); die praktische macht von den entdeckten Gesetzen und den darüber aufgestellten Theorieen Anwendung auf Erklärung merkwürdiger Erscheinungen in der Körperwelt.

Die gesammte theoretische Körperlehre zerfällt in die Allgemeine, in die Besondre und in die Individuelle.

In der allgemeinen Körperlehre werden die allgemeinsten Eigenschaften und Gesetze der Körper überhaupt untersucht. Diese allgemeinsten physischen Eigenschaften und Gesetze aller Körper überhaupt sind: Porosität und Cohäsion; Bewegung*) und Schwere.

*) Die Bewegung oder das Veränderliche im Raume ist zwar zugleich als ein metaphysisches Merkmal der Körper und nach ihren höchsten und allgemeinsten Gesetzen recht eigentlich als das Object der Mechanik anzusehen. Allein auch in der Physik muß sie, wiewohl hier freilich nur nach ihren bloß empirischen Gesetzen, erwogen werden.

Die besondere Körperlehre steigt von Erforschung der allgemeinsten physischen Eigenschaften und Gesetze aller Körper überhaupt zu den speciellen Untersuchungen der eigenthümlichen Eigenschaften und Gesetze besondrer körperlicher Stoffe herab und handelt daher z. B. vom Wärme- und Lichtstoffe, der Elektrischen und Magnetischen Materie u. s. w.

Die individuelle Körperlehre endlich beschäftiget sich mit einzelnen für sich bestehenden, obgleich aus verschiedenartigen einfachern Stoffen zusammengesetzten Körpern, um ihre individuellen Eigenschaften und Gesetze kennen zu lernen, welche theils aus der vereinigten Wirksamkeit jener Stoffe, theils aus Ursachen, die uns bis jetzt noch unbekannt oder ungewiß sind, erfolgen, — also mit den Theorieen 1) der unorganischen, 2) der organischen, 3) der thierischen Körper, und endlich 4) des menschlichen Leibes insbesondre. Die erste, oder die Physik der unorganischen Körper, wollen wir die Mineralogie; — die zweite, oder die Physik der organischen Körper, die Phytologie; — die dritte, oder die Physik der thierischen Körper, die Zoologie; — und die vierte endlich, oder die Physik des menschlichen Körpers, die (physische) Anthropologie nennen.

In der Theorie der unorganischen Körper werden die eigenthümlichen Eigenschaften dieser Gattung von körperlichen Substanzen untersucht und die Gesetze des Mechanism aufgestellt. In der Theorie der organischen Körper werden die Gesetze des Organism; so wie in der Theorie der thieri-

schen Körper die Gesetze des Zoolism oder die eigenthümlichen Bedingungen und Kräfte des thierischen Lebens, untersucht und aufgestellt. Und in der Theorie des menschlichen Leibes endlich insbesondere müssen die Bedingungen und Gesetze des thierisch menschlichen Lebens untersucht und aufgestellt werden; wobei besonders der wichtige und bestimmte Einfluß zu erwägen ist, den das Gemüth auf den Körper äußert, so weit dadurch die thierischen Lebenskräfte desselben auf eine mannichfaltige Weise modificirt und in ihrer Wirksamkeit bald gehindert bald befördert werden.

Zur praktischen Körperlehre wird, nach dem oben aufgestellten Begriff derselben, vorzüglich die Geologie gehören, als eine den erkannten physischen Eigenschaften und Gesetzen der Körper angemessene Erklärung der mancherlei Phänomene unsrer Erde z. B. der Erdbeben, der Vulkanischen Ausbrüche, des Gewitters, der Winde, Wolken u. d. m. Außerdem werden zur praktischen Körperlehre auch noch die praktische Mineralogie, Phytologie, Zoologie und physische Anthropologie als besondre Theile derselben zu rechnen sein.

b. Seelenlehre (empirische Psychologie, auch psychologische Anthropologie).

Die Erfahrungsseelenlehre, welche das Gemüth nach allen seinen empirisch erkannten und erkennbaren Vermögen nebst der Untersuchung und Aufstellung der Gesetze die-

ser Vermögen zum Gegenstande hat, kann man so wie die Körperlehre in die theoretische und in die praktische eintheilen.

Unter Leitung rationaler Principien, das Gemüth und seine Grundvermögen betreffend, müssen sich alle Untersuchungen der empirisch theoretischen Seelenlehre auf vier Hauptmomente zurückführen lassen. Diese sind: die Theorie des Erkenntnißvermögens, — die Theorie des Gefühlsvermögens, — die Theorie des Begehrungsvermögens und die Theorie des Zusammenhanges zwischen Seele und Leib, in so weit dieser Zusammenhang, nicht nach seinen unbegreiflichen Gründen sondern, nach seinen empirisch erkennbaren Phänomenen und Gesetzen erwogen und vorgestellt wird.

Erstlich: die Theorie des Erkenntnißvermögens enthält drei besondere Abtheilungen unter sich. Sie hat nämlich von dem untern, dem obern und von demjenigen Erkenntnißvermögen zu handeln, das, weil es den Uebergang von dem einen zu dem andern macht, zwischen beiden, so zu sagen, mitten inne liegt. Die Lehre von der Empfindung und der Einbildungskraft oder dem Vermögen der Anschauung vermittelst der Gegenwart des Objects und dem Vermögen der Anschauung ohne Gegenwart des Gegenstandes wird also den Innhalt der ersten; — die Lehre von denjenigen Erkenntnißvermögen, die den Uebergang von dem untern zu dem obern machen, z. B. dem sinnlichen Witze

und dem sinnlichen Scharfsinne, den Innhalt der zweiten; — und endlich die Theorie von dem Verstande, von der Urtheilskraft und Vernunft, den Innhalt der dritten zum Erkenntnißvermögen gehörigen Abtheilung ausmachen.

Zweitens: In der Theorie des Gefühlvermögens muß nicht nur der Begriff vom Gefühl überhaupt; es müssen auch die drei specifisch von einander verschiedenen Arten des Gefühls, das physische, das aesthetische und das moralische nach ihren eigenthümlichen Merkmalen und Gesetzen bestimmt und dargestellt werden. Unter diese Rubrik wird also auch die Lehre von den Affecten gehören.

Drittens: die Theorie des Begehrungsvermögens hat die Eigenschaften und Gesetze des Begehrens und Verabscheuens, sowohl überhaupt als des sinnlichen und vernünftigen Begehrens insbesondre, zu untersuchen. In ihr muß daher die Lehre von den Trieben, Neigungen und Leidenschaften, und die Lehre vom Charakter vorgetragen werden.

Es versteht sich übrigens von selbst, daß in einer empirischen Seelenlehre nichts weiter vorkommen kann noch darf als das Materielle und Empirische der verschiedenen Grundvermögen des Gemüths: keinesweges das Rein-Formale und Transscendentale in denselben. Dieses letztere bleibt den transscendentalen Untersuchungen der Vernunftkritik und der Theorie des Vorstellungsvermögens, welche ich mit

Reinhold die transscendentale Seelenlehre nennen will, allein überlassen.

Viertens: Was endlich das vierte Hauptmoment der empirisch theoretischen Seelenlehre, ich meine die erfahrungsmäßige Gemeinschaft zwischen Gemüth und Körper, betrifft: so ist hier, dünkt uns, hauptsächlich der Einfluß, den der Körper auf das Gemüth äußert, so weit dadurch die Gemüthskräfte auf eine mannichfaltige Weise modificirt und in ihrer Wirksamkeit bald gehindert bald befördert werden, in Erwägung zu ziehen. — Die Lehre von den Temperamenten, so weit sie überhaupt in die Psychologie gehört, steht hier an ihrem schicklichsten Platze.

Der praktische Theil der Erfahrungsseelenlehre beschäftiget sich mit Anwendung der Theorie auf Erklärung merkwürdiger psychologischer Phänomene. Er giebt uns nämlich Anleitung, welchen zweckmäßigen Gebrauch wir von den in der Theorie erkannten empirischen Eigenschaften und Gesetzen der Gemüthsvermögen zur Beurtheilung des Menschen in Rücksicht seiner natürlichen Gemüthszustände zu machen haben.

Der Beurtheilung des (im weitern Verstande genommenen) Charakters des Menschen lassen sich in Rücksicht auf die angegebnen Grundvermögen des Gemüths selbst, drei; und in Absicht auf die in der Erfahrung vorkommenden individuellen, besondern und allgemeinen Charakterzüge des Men-

schen fünf Hauptgesichtspunkte zum Grunde legen. — In der erstern Rücksicht beurtheilen wir den Menschen von Seiten seines Kopfs, von Seiten seines Naturels oder Temperaments und von Seiten seines eigentlichen sittlichen Charakters überhaupt; in der andern, beurtheilen wir seine Geistes- seine Naturels- und seine Willens-Anlagen und Fähigkeiten, theils nach den individuellen Charakterzügen der Person, theils nach den besondern Charakterzügen des Geschlechts, des Volks und der Race; theils endlich nach den allgemeinen Charakterzügen der Gattung überhaupt. Und sonach schließt die empirische Psychologie ihre Untersuchungen mit einer Beantwortung der für den Weltbürger höchst interessanten Frage: Ob die Menschengattung überhaupt in Ansehung ihrer physischen und moralischen Zwecke zu ewigen Rückschritten und Cirkelgängen oder zu Erreichung des Ziels ihrer Vollendung auf dem Wege eines stufenweisen Fortschreitens zu demselben bestimmt sei? — Eine Frage, die hier freilich weder durch metaphysische Speculation noch durch einen Machtspruch der praktischen Vernunft sondern bloß nach allgemeinen Analogieen der Erfahrung muthmaßlich kann entschieden werden. *)

*) Ich verdanke diese Eintheilung und systematische Uebersicht der psychologischen Anthropologie Kants anthropologischen Vorlesungen, durch die mir der große Mann, dessen öffentlichen Unterricht ich genossen habe, persönlich nützlich geworden ist.

B. Reine Vernunfterkenntnisse
oder
die Wissenschaft καθ' ἐξοχήν.

Hier erscheint die Vernunft als Gesetzgeberin, deren Aussprüche in sich selbst unbedingte Wahrheit und allgemeine Gültigkeit haben; und während uns die Erfahrungswissenschaften nur zur Erkenntniß des Wahrscheinlichen und mit ihren obersten und allgemeinsten Regeln höchstens nur bis an die Gränze des Gewissen führen können: finden wir in dieser Sphäre nichts als das Gewisse und für den Menschen Unbedingt-Wahre.

Ich begreife unter den reinen Vernunfterkenntnissen den systematischen Innbegriff oder die Wissenschaft alles dessen, was allein im Vorstellungsvermögen bestimmt ist. *) Unter dem lediglich im Vorstellungsvermögen Bestimmtsein, können wir nichts anders verstehen als den Innbegriff dessen, was

*) Die reinen Vernunfterkenntnisse oder Vernunftwissenschaften führen nur darum diesen Namen, weil alles, was im bloßen Vorstellungsvermögen bestimmt ist, es sei nun seinem Stoffe nach in der reinen Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande, oder in der reinen (theoret. oder prakt.) Vernunft ursprünglich gegründet, nur durch den Gebrauch der reinen (philosophirenden) Vernunft zu einem Gegenstande des deutlichen Bewußtseins kann erhoben werden. Nur Vernunftwesen können vermittelst des philosophirenden Gebrauchs der Vernunft zu einem deutlichen Bewußtsein der Formen und Naturgesetze ihres Vorstellungsvermögens gelangen.

sowohl seinem Stoffe als seiner Form nach im Vorstellungsvermögen allein, als der einzigen zureichenden Bedingung seiner Wahrheit und Gültigkeit gegründet ist und ohne Vereinigung mit irgend einem bestimmten empirischen Stoffe für sich allein vorgestellt wird. Was im Vorstellungsvermögen allein seinem Stoffe und seiner Form nach zureichend gegründet oder bestimmt ist: das kann nichts anders sein, als theils die ursprünglichen, absolut nothwendigen und allgemeinen Formen des Vorstellungsvermögens selbst, theils das, was ohne Vermittelung oder Dazwischenkunft irgend eines bestimmten empirischen Stoffes aus jenen Formen mittelbar oder unmittelbar abgeleitet ist. — Wir wollen das Eine mit Reinhold, dem das große Verdienst ihrer Entdeckung gebührt, die Elementar-Philosophie; das Andre, die reine abgeleitete Philosophie nennen.

a. Elementarphilosophie *)

Die Elementarphilosophie ist die Wissenschaft der einfachern theils im bloßen Vorstellungsvermögen überhaupt

*) Die Philosophie überhaupt ist die Wissenschaft theils desjenigen was nur allein im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, theils des Empirischen, in so weit es durch gewisse im bloßen Vorstellungsvermögen gegründete Merkmale a priori bestimmt oder bestimmbar ist — Diesem Begriff von der Philosophie zufolge, der sich im ersten B. der Reinholdischen Beiträge findet und den ich unter allen bis jetzt aufgestellten für den richtigsten und bestimmtesten halte, können wir unter Philosophie nur den systematischen Innbegriff der reinen und angewandten Vernunfterkenntnisse zusammenfassen, und müssen aus dem

theils im sinnlichen, verständigen und vernünftigen Vorstellungsvermögen insbesondre zureichend und unmittelbar gegründeten oder bestimmten Urbegriffe und Urprincipien.

Diese Elementarphilosophie zerfällt in die allgemeine und in die besondre. In der ersten muß die höchste und einfachste Thatsache, auf deren unmittelbaren Evidenz alles Philosophiren, ja alles Vorstellen überhaupt beruht — der Satz des Bewußtseins — aufgestellt und erörtert; es müssen die in ihm enthaltenen und durch ihn ausgedrückten ursprünglichen Merkmale von der Vorstellung, dem Object und Subject entwickelt und daraus die innern Bedingungen, welche zur Möglichkeit der Vorstellung als bloßer Vorstellung gehören, hergeleitet und bestimmt werden. — Die andre, die specielle Elementarphilosophie, muß diejenigen besondern Thatsachen oder Arten des Bewußtseins, die den Vorstellungen der Sinnlichkeit (der Anschauung und dem Gefühle) den Vorstellungen des Verstandes (Begriffen) und den Vorstellungen der Vernunft (Ideen) a priori zum Grunde liegen, aufstellen und erörtern. Sie hat demnach die reinen, trans-

Gebiete derselben alle bloß empirische Vernunfterkenntnisse ausschließen. Man könnte allenfalls den Innbegriff der letztern: Natur- oder Erfahrungs-Philosophie nennen. Und zur Bezeichnung der erstern, der 1. und 4. Vernunfterkenntnisse, wo sich die Vernunft als eigentliche Gesetzgeberin zeigt, müßte man sodann das Wort Philosophie schlechthin und ohne Beinamen brauchen.

scendentalen Theorieen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft vorzutragen.

aa. Die Elementarlehre der Sinnlichkeit

begreift erstlich: die Untersuchung von den Formen der sinnlichen Anschauung; zweitens: die Untersuchung von der Form des Gefühls. — Denn eine sinnliche Vorstellung heißt entweder Anschauung oder Gefühl, je nachdem sie sich unmittelbar entweder auf das Object oder Subject der Sinnenreceptivität bezieht.

Die Theorie der sinnlichen Anschauung muß aus den am bloßen Raume und an der bloßen Zeit gefundenen Formen derselben, die Gesetze und Bedingungen aller Anschaulichkeit herleiten und bestimmen, und damit die Gränzen des Gebietes der anschaulichen Objecte allgemeingültig angeben. — Was hiernächst aber die transscendentale Theorie des Gefühlsvermögens betrifft: so kann in derselben nur die Form des ästhetischen Gefühls untersucht, und das aus dieser Form hergeleitete Fundament der Geschmackslehre aufgestellt und bestimmt werden. Denn die Form des physischen Gefühls gründet sich auf die zufälligen und veränderlichen Formen (Einrichtung und Beschaffenheit) der Organisation; das moralische Gefühl hingegen auf das Verhältniß der praktischen Vernunft zur sinnlichen Natur ihres Subjects. Das Eine kann daher nur in der empirischen Psychologie, das Andre erst in der Theorie von der Form des Begeh-

rens oder vielmehr erst in einer Metaphysik der Sitten untersucht werden.

bb. Die Elementarlehre des Verstandes

beschäftiget sich mit einer Untersuchung von der Form des Begriffes oder der höhern beim Zusammenfassen eines vorgestellten Mannichfaltigen zur Einheit wirksamen Spontaneität. Aus dem Charakter dieser Form muß die Bedingung, worauf die Möglichkeit des Verbindens eines vorgestellten Mannichfaltigen zur Einheit vermöge eines mittelbaren Merkmals, (oder alles synthetische Denken und Urtheilen überhaupt — synthesis intellectualis) so wie die Möglichkeit des vom Verbinden abhängenden Trennens der einzelnen zu einem Begriffe gehörigen Theilvorstellungen, (oder alles analytische Denken und Urtheilen — analysis intellectualis) beruht, hergeleitet und bestimmt werden. Und da alles Denken und Urtheilen, das synthetische sowohl als das analytische, entweder nur die Einheit in den bloßen Gedanken oder die Einheit der denkbaren aber von den Gedanken im Bewußtsein verschiedenen (realen) Gegenstände betrifft: so muß die Elementarlehre des Verstandes diesen Unterschied zwischen der bloßen Gedankeneinheit und der Objectseinheit festsetzen. Denn auf diesen Unterschied gründet sich das Gesetz der subjectiven, logischen Einheit, welches sich die Logik, und das Gesetz der objectiven (transscendentalen oder metaphysischen) Einheit, welches sich die Ontologie zueignen und zur ersten Grundlage aller ihrer Untersuchungen machen muß.

cc. Die Elementarlehre der Vernunft.

Die Vernunft als ein Vermögen des Unbedingten oder Absoluten läßt sich von einer zweifachen Seite, einerseits als ein theoretisches andrerseits als ein praktisches Vermögen; oder als intelligibles Denkvermögen, und als intelligibles Begehrungsvermögen betrachten. Die Elementarlehre der Vernunft besteht demnach

Fürs erste: aus einer Wissenschaft von der ursprünglichen aus der Natur der Vernunft unmittelbar hergeleiteten Form des Theoretisch-Unbedingten oder Absoluten. — So weit dieses Unbedingte in der Qualität der absoluten Gedankeneinheit vorgestellt wird, gehört es zum bloßen logischen Wesen der Vernunft, und ist die allgemeinste Form woraus in der Logik die bekannten drei Arten von Vernunftschlüssen als besondre Modificationen dieser Form hergeleitet werden. — Wird hingegen die Vernunfteinheit als absolute objective Einheit, d. h. als ein auf intelligible Gegenstände (Noumene) bezogenes transscendentales Merkmal derselben gedacht: so gehört sie insoferne zum transscendentalen Wesen und Vermögen der Vernunft und ist die allgemeinste ursprüngliche Form, woraus in der Methaphysik der unbegreiflichen, intelligiblen Gegenstände oder der Noumene, die besondre Ideenformen der absoluten Substanz, Ursache und Gemeinschaft, und die mit denselben verwandten, deducirt werden müssen.

Fürs andre; aus der Wissenschaft von der Form der praktischen Vernunft oder des intelligiblen Begehrungsvermögens. — Hier muß also die Thatsache des moralischen Selbstbewußtseins zum Grunde gelegt; das in seiner Art einzige, von allen theoretischen Vorschriften und Principien der Vernunft wesentlich verschiedene und auf das Zeugniß jener unläugbaren Thatsache sich gründende Gesetz der Freiheit oder des Willens aufgestellt und entwickelt; und endlich das Ideal der praktischen Vernunft — die Idee einer intelligiblen Welt — nach seinen wesentlichen Charakterzügen verzeichnet werden. — Diese Elementarwissenschaft von der Form des Begehrens durch absolute Willensfreiheit macht nun die Grundlage aus, worauf unmittelbar die gesammte reine abgeleitete Moralphilosophie und mit ihr zugleich die Moraltheologie und mittelbar alle angewandte Pflichtenlehre und Rechtslehre beruht.

Weder mehr noch weniger kann, meiner Ueberzeugung nach, überhaupt in einer Elementarphilosophie vorkommen und untersucht werden. Alle übrigen mehr zusammengesetzten und abgeleiteten Grundbegriffe und Grundsätze gehören in die

b. Reine abgeleitete Philosophie

die auf jener als auf ihrem einzig sichern Grundpfeiler ruht. — Diese ist ebenfalls entweder theoretisch oder praktisch. Die letztere beruht auf dem Freiheitsbegriffe, durch

den allein eine genau bestimmte Gränzlinie zwischen theoretischer und praktischer Philosophie kann gezogen werden.

aa. Die theoretische Philosophie

ist theils bloß formell theils materiell: jenachdem sie entweder von allen realen Objecten abstrahirt und sich nur mit einer Ableitung desjenigen beschäftiget, was im Vorstellungsvermögen in Rücksicht auf die bloße Form des Vorstellens der Objecte a priori bestimmt und gegründet ist; oder auf reale Gegenstände selbst geht und die transscendentalen Merkmale derselben aus den in der Elementarphilosophie aufgestellten Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der theoretischen Vernunft herleitet.

α) Die formelle theoretische Philosophie begreift unter sich drei besondre Wissenschaften.

αα. Die Mathematik oder die Wissenschaft desjenigen, was sich aus der Elementarlehre der sinnlichen Anschauung in Rücksicht auf die bloße Form der Anschaulichkeit ergiebt und herleiten läßt. — Die Form der sinnlichen Anschauung betrifft entweder das in der bloßen Zeit, oder das im bloßen Raume, oder endlich das in der bloßen Zeit und im bloßen Raume zugleich Anschauliche. Das Object des ersten ist die Zahl, des zweiten: die Figur, und des dritten: die Bewegung (das Veränderliche im Raume). — Alle reine Mathematik kann demnach nicht mehr und nicht weniger in sich fassen, als: eine Lehre von den Zahlen, oder die ge-

meine und höhere Arithmetik; eine Lehre von den Figuren oder die gemeine und höhere Geometrie; und die Lehre von der Bewegung oder die gemeine und höhere Mechanik. *)

ββ. Die Aesthetik (Geschmackslehre) oder die Wissenschaft desjenigen, was sich aus der in der Elementarlehre des sinnlichen Vorstellungsvermögens entwickelten und aufgestellten Form des ästhetischen Gefühls ableiten läßt. Eine Theorie der abgeleiteten Grundbegriffe und specielleren Grundsätze vom Schönen und Erhabenen.

γγ. Die Logik oder die Wissenschaft desjenigen, was aus den in der Elementarlehre des Verstandes und der Vernunft aufgestellten ursprünglichen Formen der bloßen subjectiven Verstandes- und Vernunfteinheit deducirt werden kann. Diese aus den Gesetzen oder Formen des Verstandes und der

*) Die Mathematik läßt sich so wenig als die Logik von dem Gebiete der Philosophie ausschließen. Die Evidenz ihrer Grund- und Lehrsätze hat sie mit der Logik gemein; nur mit dem Unterschiede; daß die letztere ihren Axiomen und Theoremen bloß eine discursive, die erstere hingegen eine intuitive Evidenz zu geben vermag. — Die Mathematik ist die Vernunftwissenschaft durch Construction der Begriffe, denn ihr Object ist das reine Darstellungsvermögen, (sinnlicher Anschauung). — Die Logik ist die Vernunftwissenschaft des bloßen Raisonnements über die Form der Begriffe (Urtheile und Schlüsse); denn sie hat zu ihrem Object das bloße discursive Vermögen des Denkens (Verstand und Vernunft).

Vernunft hergeleitete Wissenschaft der nothwendigen und allgemeingültigen Regeln des Denkens hat nun nichts weiter vorzutragen, als die Lehre von den Begriffen und Urtheilen, und die Lehre von den Schlüssen. Die beiden erstern Functionen beziehen sich als bloße Modificationen derselben auf die subjective Gedanken-Einheit des Verstandes (Einheit der Regeln). Die letztere, die Function der Schlüsse, gründet sich auf die subjective Ideeneinheit der Vernunft (Einheit der Principien); denn alle besondern Vernunftschlüsse sind nur als Modificationen der absoluten Vernunfteinheit überhaupt anzusehen.

β) Die materielle theoretische Philosophie oder die Metaphysik der Natur *) ist die Wissenschaft der realen von allen Vorstellungen im Bewußtsein verschiedenen Objecte, in so weit diese Objecte durch transscendentale aus der Elementarphilosophie geschöpfte Merkmale vorgestellt werden. — Sie zerfällt in die allgemeine und in die besondre.

αα. Die allgemeine Metaphysik oder die Ontologie ist die Wissenschaft der realen Gegenstände überhaupt

*) Wenn man Natur, der Freiheit; und die Metaphysik der Natur, einer Metaphysik der Sitten entgegensetzt: so versteht man unter Natur nicht bloß die theoretisch erkennbare und als solche begreifliche Natur der Sinnenwesen (Phänomene); sondern auch die theoretisch nichterkennbare, als solche unbegreifliche und bloß nothwendig denkbare Natur der Vernunftwesen (Noumene).

und der allgemeinsten transscendentalen Merkmale durch welche sie als reale Objecte müssen vorgestellt werden. Das Fundament der Ontologie ist die aus der Form des Verstandes abgeleitete objective Einheit, woraus in dieser Wissenschaft die Kategorieen als bloße Modificationen der objectiven Einheit systematisch deducirt, nach ihren Merkmalen zergliedert und im Zusammenhange mit den aus ihnen abgeleiteten Prädicabilien vorgestellt werden.

ββ. Die besondre Metaphysik besteht aus zwei Haupttheilen: aus einer Wissenschaft der Phänomene und aus einer Wissenschaft der Noumene. — 1) die immanente Metaphysik ist die Wissenschaft der begreiflichen Gegenstände, in so weit sie a priori durch die auf die allgemeine Form der Anschauung bezogenen und durch dieselbe versinnlichten Kategorieen anschaulich und denkbar zugleich, d. h. erkennbar sind. Theorie des Erkenntnißvermögens und der aus dem Schematism der reinen Verstandesbegriffe unmittelbar abgeleiteten obersten und allgemeinsten Grundsätze der Erfahrung. Die Fundamente zu dieser besondern Metaphysik der erkennbaren Objecte liefert also theils die Ontologie, theils die Elementarlehre der sinnlichen Anschauung. *) — 2) Die

*) Weil das Erkenntnißvermögen kein einfaches Grundvermögen des Gemüths ist: so kann die Theorie desselben auch eigentlich nicht in die Elementarphilosophie gehören. Wir könnten daher auch schon um deswillen denen nicht beipflichten, welche das menschliche Gemüth aus den Grundvermö-

transscendente Metaphysik ist die Wissenschaft der unbegreifliche Gegenstände, in so weit dieselben durch die auf die Form der objectiven Vernunfteinheit bezogenen und durch diese Form bis zum Unbedingten erweiterten Kategorieen bloß denkbar, d. h. unerkennbar und folglich durch bloße Vernunft vorstellbar sind. — Der unbegreiflichen nur durch Vernunft vorstellbaren Gegenstände giebt es drei: Seele, Welt und Gott. Also gehört zur transscendenten Metaphysik 1) die metaphysische Seelenlehre, 2) die metaphysiche Weltlehre und 3) die metaphysische Gotteslehre.

bb. Die abgeleitete praktische Philosophie

zerfällt in die Moralphilosophie und in die Moraltheologie. 1) Die Moralphilosophie ist die Wissenschaft der aus der praktischen Vernunftform oder der Form des intelligiblen Begehrungsvermögens abgeleiteten Grundsätze von Legalität und Moralität, von Recht und Pflicht überhaupt und von vollkommenen und unvollkommenen Rechte nund Pflichten insbesondre, von äußerlichem strengen Zwangsrechte (Naturrecht) und Gewissensrechte; vom Gewissen, moralischen Gefühl, von der sittlichen Triebfeder u. s. w.

gen des Erkennens, Fühlens und Begreifens, und mithin die gesammte Elementarphilosophie aus einer Theorie dieser Vermögen bestehen lassen!

Also eine Metaphysik der Sitten, worinn diese und andre damit verwandte Begriffe und speciellere sittliche Grundsätze entwickelt und bestimmt werden müssen. 2) Die Moraltheologie ist die Wissenschaft der aus dem sittlichen Ideal einer intelligiblen Welt, oder dem Begriffe des höchsten Guts, abgeleiteten moralischen Glaubensgründe für die Wahrheiten der Religion und zugleich der sittlichen Begriffe, unter welchen die Gegenstände dieses Glaubens, Gott und Unsterblichkeit, gedacht werden müssen.

C. Angewandte oder gemischte Vernunfterkenntnisse

welche in einer Verbindung reiner Vernunftbegriffe und Principien mit empirischem Stoffe und Erfahrungsgegenständen bestehen — unterscheiden sich dadurch hinreichend und wesentlich von allen bloß empirischen Vernunfterkenntnissen, daß ihre Grundsätze nicht empirischen sondern reinen Ursprungs sind und um deswillen den Charakter strenger Allgemeinheit und apodiktischer Gewißheit und Nothwendigkeit haben. Die empirischen V. E. schöpfen alle ihre Regeln durch bloße Abstraction erst aus der Erfahrung und ihren Analogieen; können daher, selbst den höchsten und allgemeinsten unter diesen Regeln immer nur den Charakter relativer (empirischer) Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben. Bei den angewandten V. E. hingegen werden umgekehrt die reinen Vernunftprincipien auf die Erfahrungsobjecte übergetra-

gen und mit einem ihnen gemäß modificirten empirischen Stoffe verbunden.

Diese gemischten Vernunfterkenntnisse oder, welches eben so viel heißt, die gesammte angewandte Philosophie, wird eben so, wie die reine (abgeleitete) Philosophie eingetheilt.

a. Angewandte theoretische Philosophie.

Die Wissenschaft der theoretischen auf bestimmte Erscheinungen bezogenen und angewandten Vernunftbegriffe und Principien ist also wie die reine theoretische Philosophie theils formell theils materiell.

α) Die formelle betrachtet die reinen Lehren und Regeln der sinnlichen Anschauung, des ästhetischen Gefühls und des Denkens in ihrer Beziehung und Anwendung auf bestimmte Erscheinungen (des äußern oder innern Sinnes) und mit beständiger Rücksicht auf gewisse empirische in der Erfahrung vorkommende Bedingungen, die hierbei in Erwägung zu ziehen sind. Sie begreift also unter sich die angewandte Mathematik, die angewandte Aesthetik und die angewandte Logik.

αα. Die angewandte Mathematik nach allen ihren Hauptdisciplinen, hat bei der Anwendung ihrer reinen Lehren und Regeln auf bestimmte Erscheinungen des äußern Sinnes zu Berechnung ihrer im Raum und in der Zeit be-

stimmbaren Größen auf diejenigen empirischen Bedingungen, die hier in Anschlag zu bringen sind, Rücksicht zu nehmen. Die angewandte Mathematik entsteht also eigentlich aus einer Vereinigung der reinen Mathematik mit der Physik, aus welcher die Kenntniß jener Bedingungen, z. B. der Regeln von der Refraction des Lichts, vom Widerstande der Luft und dergl. m. geschöpft werden muß.

ββ. Die angewandte Aesthetik betrachtet ihre reinästhetischen Grundsätze und Regeln in ihrer Beziehung und Anwendung auf bestimmte Objecte des Schönen und Erhabenen, (die schöne Natur und die schöne Kunst); und zugleich mit Rücksicht auf diejenigen psychologischen Bedingungen, welche einen nähern und bestimmtern Einfluß auf die Bildung oder Verbildung unsrer Geschmacks-Gefühle und Urtheile haben. Theorie einer Beurtheilung des Schönen und Erhabenen in den Werken der Kunst und der Natur.

γγ. In der angewandten Logik werden die reinen Regeln des analytischen Denkens auf empirisch psychologische Bedingungen bezogen und angewendet. Es müssen also in der angewandten Logik zuvörderst diese aus der empirischen Psychologie geschöpften Bedingungen aufgestellt; sodann die Lehren von den Quellen des Irrthums und des Scheins und den Mitteln dagegen abgehandelt; und endlich die verschiedenen Hauptwege, auf denen man zur Wahrheit und Gewißheit gelangen kann — der Weg des Erkenntnisses durch

die Sinne; durch Erfahrung und durch reine (theoretische und praktische) Vernunft — angezeigt werden. *)

β) Die angewandte materielle theoretische Philosophie beschäftiget sich mit einer Anwendung und Beziehung metaphysischer Begriffe und Principien auf Erfahrungsobjecte. Aus dieser Anwendung entsteht die reine Physik im weitern Verstande (reine Physiologie des äußern und des innern Sinnes) welche als eigentliche Naturwissenschaft die Grundlage aller empirischen Körper- und Seelen Lehre ausmacht. — Die Grundsätze dieser auf die Metaphysik sich unmittelbar gründenden Wissenschaft sind theils die constitutiven Begriffe und Principien des Verstandes, theils die regulativen Ideen und Principien der Vernunft. Diese leztern, und unter denselben hauptsächlich die Ideen von einer absoluten Gemeinschaft der Erscheinungen in Rücksicht auf ihren Zusammenhang der Ursachen und Zwecke (nexum causalem et finalem) sind die höchsten leitenden Principien, die der Naturforscher seinem mechanischen und teleologischen Studium der Natur zum Grunde legen, von denen er bei allen

*) Den Theorieen der reinen und der angewandten Logik muß auch noch ein praktischer Theil oder eine Methodenlehre beigefügt werden. Allein die Regeln dieser Methodenlehre können nicht durchaus concret gemacht, d. i. auf einzelne bestimmte Objecte bezogen werden, weil sich bei ihrer Allgemeinheit weder die reine noch die angewandte Logik als ein Organon irgend einer bestimmten einzelnen Wissenschaft behandeln läßt.

seinen Nachforschungen zuerst ausgehen, und auf die er alle seine Nachforschungen zuletzt wieder zurückführen muß. — Die regulative Gültigkeit dieser Principien vorausgesetzt, wird die Welt der Erscheinungen als Ein systematisches Ganze gedacht, in welchem die höchste Mannichfaltigkeit mit der absoluten Einheit in Rücksicht auf die Caussal- und die Zweckverbindung der gesammten Erscheinungen unter einander als vereinigt vorgestellt wird. Eine große und fruchtbare Idee, die zwar aus einer sehr begreiflichen Ursache durch keine mögliche Anschauung und Erfahrung jemals realisirt werden, aber doch dazu dienen kann, ja ihrer Natur nach unfehlbar dazu dienen muß, in unsre Erfahrungskenntnisse immer mehr Eintracht, mehr Einheit und systematischen Zusammenhang zu bringen und auf diese Art das Band zwischen Erfahrung und Vernunft immer fester und fester zu knüpfen.

b. Angewandte praktische Philosophie (moralische Anthropologie).

Die Lehre von den Rechten und Pflichten des Menschen, bezogen auf seine empirische Natur und angewendet auf die verschiedenen Lagen und Verhältnisse, worinn er sich im Leben befindet oder befinden kann, macht den Innhalt der gesammten angewandten Moralphilosophie oder der moralischen Anthropologie aus, welche aus folgenden Hauptdisciplinen besteht: 1) aus einer moralischen Thelematologie; worunter wir, mit Schmid, *) die Wissenschaft von der

*) Versuch einer Moralphilosophie; dessen Eintheilung ich hier größtentheils folge.

Beziehung der physischen Anlagen im Menschen (Naturfähigkeiten, Naturtriebe und Neigungen) zu seiner sittlichen Anlage deren Entwickelung und Ausbildung verstehen. Eine Art von physisch-moralischer Teleologie, in Absicht auf die moralische Zweckbestimmung der Menschennatur; 2) aus einer allgemeinern und speciellern Rechtslehre, wozu auch insonderheit das Naturrecht oder die Lehre von dem strengen äußerlichen Zwangsrecht — ein wichtiger Hauptzweig aller Rechtswissenschaft — gehört; 3) aus einer allgemeinern und speciellern Lehre von den menschlichen Pflichten und Tugenden (Ethik im engsten Sinne des Worts); 4) aus einer allgemeinern und speciellern Ascetik oder der Lehre von den Tugendmitteln. Allgemeinere und speciellere Theorie von der sittlichen Cultur des Menschen. Und endlich 5) aus einer allgemeinern und speciellern moralischen Klugheitslehre; worunter wir eine Anleitung zur Kenntniß, zur Wahl und zum Gebrauch derjenigen erlaubten Mittel verstehen, welche auf die Beförderung der Zwecke der Menschheit einen nähern und bestimmtern Einfluß haben. Moralische Privat- und Staats-Klugheitslehre.

* * *

So weit die angewandte Philosophie, mit welcher wir zugleich das letzte Feld auf dem gesammten Gebiete der Wissenschaften ausgemessen und in seine Hauptdistricte abgetheilt haben. Es bleibt uns also für unsre Encyklopädische Darstellung nichts weiter übrig, als noch, in einem besondern An-

hange, die sogenannten Facultätswissenschaften, deren einzelne Theile bald zu dieser bald zu einer andern Classe, theils der Sinnenkenntnisse theils der Vernunftkenntnisse, gehören, auf die allgemeinen Classen der Sinnen- und Vernunftkenntnisse zurückzuführen und unter diejenigen besondern Rubriken zu stellen, zu welchen jede derselben insbesondre muß gerechnet werden.

Anhang

von den sogenannten Facultäts-Wissenschaften der Medicin, Jurisprudenz und Theologie.

1. Medicinische Wissenschafften.

Der theoretische Theil derjenigen Wissenschaften, welche zunächst auf die Erhaltung, Beförderung und Herstellung der Gesundheit abzwecken und um dieses Zwecks willen getrieben werden, gehört theils unter die Rubrik der Sinnenkenntnisse, theils unter die Classe der empirischen Vernunfterkenntnisse. Von den erstern machen die speciellen Beschreibungen der besondern Naturproducte und insbesondre die Phytographie, Zoographie und Anthropographie, nebst ihrer Hülfswissenschaft, der Zergliederungskunde (Anatomie);

— von den letztern, den Erfahrungswissenschaften, die theoretische und praktische Somatologie nebst ihrer Hülfswissenschaft, der Scheidekunde (Chemie), und insbesondere die theoretische und praktische Mineralogie, Phytologie, Zoologie und körperliche Anthropologie; die Objecte des theoretischen Theils von den medicinischen Wissenschaften aus.

Zum praktischen Theile (Praxis) dieser Wissenschaften gehören die praktischen Disciplinen der Therapie und der Klinik, der Chirurgie, der Entbindungskunst und der Pharmaceutik. — Auch muß der Arzt die Geschichte seiner Wissenschaft studiren.

2. Juristische Wissenschaften.

Die Theorie derjenigen Wissenschaften, welche die Erhaltung, Beförderung und Herstellung des äußerlichen bürgerlichen Wohls der Menschen (bürgerliche Ordnung und Disciplin) durch Gerechtigkeitspflege und die Sanction bürgerlicher Gesetzgebung zum Zweck haben, ist theils philosophischen theils historischen Innhalts. Zu jenem gehört die reine und angewandte Moralphilosophie, und namentlich das reine und angewandte Naturrecht nach seinem ganzen Umfange betrachtet. Zu diesem, dem historischen Innhalte als der eigentlichen Rechtsgelehrsamkeit, gehört die bürgerliche Geschichte von

Seiten desjenigen Theils, welcher die Geschichte der bürgerlichen Gesetzgebung enthält. — So weit nämlich die bürgerlichen Rechte (äußerliche Zwangsrechte) und Gesetze von Seiten ihrer Rechtmäßigkeit oder ihrer innern im Sittengesetz gegründeten Sanction erwogen werden, sind sie als Objecte des Naturrechts; so weit sie hingegen als bloße historische Thatsachen von Seiten ihrer durch den Willen des Gesetzgebers erhaltenen Wirklichkeit und äußern positiven Sanction betrachtet werden, als Objecte der bürgerlichen Geschichte anzusehen.

Es giebt indessen unter den positiven Rechten und Gesetzen Einige, deren äußere Sanction aus Gründen der Gerechtigkeit oder Klugheit bereits wieder aufgehoben; Andre, deren Gültigkeit aus Gründen der Gerechtigkeit oder Klugheit noch fortdauernd ist. Folglich werden eigentlich und allein nur die durch eine andre Auctorität für ungültig wieder erklärten positiven Rechte und Gesetze, insoferne sie als solche in Rücksicht ihrer allgemeinen oder relativen Ungültigkeit für diese oder jene Staaten und Individuen betrachtet werden, zur Staatengeschichte zu rechnen sein. Die Andern hingegen, die eine noch fortdauernde Gültigkeit haben, werden nur in Ansehung ihrer Entstehungsgründe zur bürgerlichen Geschichte, aber in Rücksicht auf ihre fortdauernde Gültigkeit selbst, eigentlich zur politischen Länderbeschreibung gehören.

3. Theologische Wissenschaften.

Der theoretische Theil derjenigen Wissenschaften, welche auf die Erhaltung, Beförderung und Herstellung des innerlichen moralischen Wohls der Menschheit durch öffentliche und Privat-Unterweisung in den Lehren der Tugend und Religion zunächst abzwecken; ist, wie bei der Rechtswissenschaft, theils philosophischen theils historischen Innhalts. Der erste, philosophische Theil — der wesentlichere und wichtigere — besteht aus einer Philosophie der Moral und Religion oder aus einer Sitten- und Gotteslehre der Vernunft. Der andre, historische Theil — die eigentliche Gottesgelehrsamkeit — gehört unter die Rubrik der Religions- und Kirchen-Geschichte. Und insonderheit ist zur historischen Theologie die Geschichte von der Entstehung und Ausbildung des ethischen und dogmatischen christlichen Lehrbegriffes zu rechnen.

Die praktischen Kenntnisse des Religionslehrers betreffen theils die zweckmäßige Einrichtung seines Vortrages, theils eine kluge und der Würde desselben angemessene Führung seines Lehramtes. Es gehört also hieher: die Homiletik, die Katechetik und die Pastoralklugheit.

* * *

Vielleicht wäre es nicht überflüssig, mich hier über eine künftige Ausführung dieses Plans in einigen allgemeinern An-

merkungen noch etwas bestimmter zu erklären. Allein diese Erklärungen würden die Gränzen einer Abhandlung überschreiten. Wird der hier zur Prüfung vorgelegte Plan nicht für untauglich gefunden, der Ausführung einer allgemeinen systematischen Wissenschaftslehre in der Form eines Lehrbuches als Grundlage zu dienen; so werden jene Anmerkungen in der Einleitung zu einem solchen Werke ihre schicklichste Stelle finden.



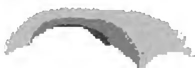
III.

Literarische Anzeigen.

1. Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution. Von Johann Benjamin Erhard, Doctor der Medicin zu Nürnberg. Jena u. Leipzig, b. Gabler. 1795. 12½ B. 8.

Die gegenwärtige Schrift, welche ihren Gegenstand auf eine scharfsinnige und eigenthümliche Art abhandelt, besteht aus vier genau miteinander zusammenhängenden Abhandlungen, worinn zuerst eine Deduction der Menschenrechte vorgetragen, sodann das Recht, eine Revolution anzufangen, überhaupt untersucht, hierauf der Begriff des Volks entwickelt, und endlich die Hauptfrage entschieden wird. Die Auszeichnung einiger der Haupt-Ideen wird hinlänglich sein, jeden Freund der Wahrheit und des Rechts auf dieses interessante Buch aufmerksam zu machen.

Um den Begriff des Rechts gehörig zu bestimmen, werden die verschiedenen Ausdrücke, worinn derselbe vorkömmt, mit einander verglichen. Diese sind, mit Ausschluß derjenigen, welche entweder eine tropische Bedeutung anderer Art, oder die ursprüngliche Bedeutung des Worts Recht (gerade) enthalten, folgende: es ist Recht; er hat Recht; er hat ein Recht; er hat das Recht; er hat es mit Recht (es geschieht mit Recht); er thut Recht. (Bei der Erklärung dieser Redensarten ist, um der folgenden Untersuchungen willen, vorzüglich dies zu bemerken, daß der Ausdruck: er hat ein Recht, sich nicht bloß auf das positive, sondern auch auf das natürliche Recht bezieht). Alle diese Ausdrücke enthalten das Erlaubtsein als eine vorauszusetzende Bedingung, wenn überhaupt das Wort Recht gebraucht wird; sie unterscheiden sich aber dadurch von einander, daß die zwei ersten Redensarten einen rein moralischen Begriff, den Begriff einer gewissen, wenn schon nicht immer vollkommenen Verbindlichkeit in sich fassen, welcher sich in den beiden folgenden nicht findet; so wie die beiden letztern die moralische Billigung des Gebrauchs eines Rechts ausdrücken. Der Verf. fodert aber zu dem Recht, das jemand hat (dem bloßen Recht), noch etwas mehr als nur das Erlaubtsein, nämlich daß das Vermögen nach Willkür zu handeln, welches dem Rechthabenden zukömmt, als recht, nicht bloß als erlaubt in einem einzelnen Falle zugestanden, und diese Zugestehung bestimmt und allgemein anerkannt, das heißt, gesetzlich sei. Darauf gründet sich seine Erklärung des Rechts: „ein Recht ist eine gesetzliche Anerkennung einer unbeschränkten Willkür in gewissen durchs Gesetz bestimmten, oder von demselben nicht besonders ausgenommenen Fällen. Werden andere von der Ausübung dieses Rechts durch ein bestimmtes Gesetz ausgeschlossen, so entsteht daraus nicht nur ein Recht, sondern auch das Recht.“ Worinn aber diese gesetzliche Anerkennung außer dem allgemeinen Verhältniß der Handlungen



zur moralischen Vernunft, nach welchem sie bloß möglich sind, eigentlich bestehe, wird nirgends deutlich erklärt. „Was die Moral erlaubt, sagt der Verf., ist zwar recht, aber es ist deswegen nicht ein Recht; das letztere wird nur durch die Gesetzgebung bestimmt.“ Allein nun fragt sich: durch welche Gesetzgebung? Durch die positive? Dann gäbe es kein Naturrecht. Durch die moralische? Aber wird nicht auch das, was recht ist, im Gegensatze des bloßen Rechts, durch die moralische Gesetzgebung bestimmt?

Sieht man auf das positive Recht, so entsteht die Frage: gibt es so bestimmte Rechte, daß kein Staat, der nicht unmoralisch genannt werden müßte, unterlassen kann, sie gesetzlich anzuerkennen? Da solche Rechte schon durch den Charakter der Persönlichkeit bestimmt, mithin, wenn jedem Menschen dieser Charakter zukömmt, Menschenrechte sein müßten, so führt die Erörterung jener Frage auf drei andre: muß jeder Mensch als eine Person anerkannt werden? ist die Anerkennung dieser Rechte die unnachlaßliche Bedingung, um einer Gesetzgebung als moralisches Wesen zu gehorchen? und was ist überhaupt die innere Bedingung der Gültigkeit eines Gesetzes? — Die letzte Frage, deren Beantwortung zu der Untersuchung der übrigen nöthig ist, wird zuerst beantwortet, und zwar so: es ist die innere Bedingung eines jeden Gesetzes, welches Menschen gegeben wird, daß es dem Sittengesetze nicht widerspreche. An diese allgemeine Bedingung eines jeden Gesetzes sind auch die bürgerlichen Gesetze gebunden; daß aber die Gültigkeit derselben zugleich von ihrer Tauglichkeit für den Zweck des Staats, oder gar von der Ueberzeugung der Menschen, daß diese Gesetze zu ihrem Wohl nothwendig seien, abhänge, darinn ist Rec. mit dem Verf. nicht einig. In einem Staat ist jedes, auch noch so unzweckmäßige, Gesetz ververbindlich, das von dem rechtmäßigen Oberhaupt auf die durch

die Grundgesetze bestimmte Art gegeben ist, und der Unterthan hat die Verbindlichkeit, ein solches Gesetz, wenn es nur der Moralität nicht entgegen ist, zu befolgen, unerachtet seine Vernunft die Nothwendigkeit desselben zum allgemeinen Wohl ganz und gar nicht einsieht. Daß übrigens die Anerkennung der Menschenrechte eine allgemeine Bedingung der moralischen Gültigkeit einer Gesetzgebung sei, ergiebt sich aus der Nothwendigkeit, jeden Menschen als Person zu betrachten; und eben daraus läßt sich auch die nähere Bestimmung der Menschenrechte selbst ableiten. Um diese zu finden, heißt es S. 16, darf man nur die Fälle bemerken, wo keine Einschränkung durch sittliche und vernünftige Gründe Statt haben kann, ohne die Persönlichkeit aufzuheben, und wo die Beschränkung keinen Grund in dem allgemeinen gesellschaftlichen Interesse hat. Die auf diesem Wege gefundenen Menschenrechte sind: 1) Befolgung der Foderung meines Gewissens in dem was nur mich betrifft, 2) Mittheilung der Gedanken, 3) Selbstgebrauch der Kräfte, 4) Unbeschränktes Eigenthum über den Körper, 5) Unbeschränkte Freiheit im Wandel, 6) Ein den Menschen als Person ehrendes Betragen, 7) Gleiche Vortheile mit andern, sich Rechte zu erwerben, 8) Freier Gebrauch seiner Rechte, oder das Recht Verträge zu schließen, 9) Gleicher Anspruch auf Lebensgenuß. — Man sieht leicht, daß sich diese Rechte auf wenigere zurückführen ließen; aber wichtiger ist vielleicht dies, daß sich nirgends eine genaue Bestimmung des Begriffs der Menschenrechte und ihres Verhältnisses zur Willkür des Menschen findet. Menschenrechte, würde Rec. sagen, sind Rechte, die dem Menschen schon als Menschen, ohne Dazwischenkunft einer Handlung, vielmehr als Bedingungen aller Handlungen, welche von rechtlicher Wirkung sein sollen, zukommen. Sie sind von gedoppelter Art: entweder können sie gar nicht, oder nur nicht im Ganzen aufgegeben werden, ohne den Charakter der Persön-

sönlichkeit aufzugeben. Von der ersten Art sind diejenigen Rechte, wovon die Möglichkeit der Moralität abhängt, von der zweiten alle übrigen ursprünglichen Rechte. So kann der Mensch auf das Recht, alle Mittel zu seiner Besserung zu gebrauchen, niemal Verzicht thun; hingegen kann er das Eigenthum über seinen Körper, zwar nicht überhaupt wohl aber das unbeschränkte Eigenthum über denselben, aufgeben: sonst wäre, um nur Ein Beispiel anzuführen, keine Gefängnißstrafe, als politische Strafe, rechtmäßig. Wenn nun ein Menschenrecht dem Staate deswegen heilig sein muß, weil der Mensch darauf gar nicht Verzicht thun kann, ohne die Bedingung seiner Sittlichkeit aufzuheben, so ist es sehr wesentlich, auf diesem Grunde allein zu bestehen, und sich nicht auf die Gleichgültigkeit für das Wohl und Weh der Gesellschaft zu berufen, weil die Beurtheilung, was dem allgemeinen gesellschaftlichen Interesse gemäß oder nicht gemäß ist, nur dem Oberhaupte des Staats zukömmt. Alle Beweise daher, womit man darthut, daß Denk- und Gewissensfreiheit dem Staate nicht nachtheilig sein könne, dienen bloß dazu, um entweder über eine leere Furcht vor übeln Folgen zu beruhigen, oder einen an sich nichtigen Vorwand in seiner Blöße darzustellen. Selbst die Einschränkung, welche der Verf. macht, daß eine jede Religion im Staate geduldet werden müsse, wenn sie nicht offenbar abergläubisch sei, ist bedenklich. Denn was heißt offenbar abergläubisch? und welche Religion hat das Recht, die andre dafür zu erklären? Ein weiser und guter Regent wird denken, wie Nathan: „der Aberglauben größter ist, den seinen für erträglich nur zu halten." – Die Denkfreiheit setzt der Verf. mit Recht nicht bloß darinn, daß man alles denken, sondern, daß man alles, was man denkt, auch frei heraus sagen darf. Ohnehin übt der Regent, welcher seine Unterthanen denken läßt, was sie wollen, wenn sie

nur ihre Gedanken nicht mittheilen, keine sonderliche Großmuth aus. Wem fällt nicht dabei jener Alderman in London ein, der zu seinem Nachbar sagte: Ich sehe der König ist zornig, er wird uns doch die Themse nicht nehmen wollen! Aber es läßt sich leicht zeigen, daß die Freiheit, seine Gedanken mitzutheilen, in dem Rechte der Denkfreiheit nothwendig enthalten ist. — Sehr schön und richtig sagt der Verf. „Die Frage: ist es gut, daß das Volk aufgeklärt werde? wäre gottlos, wenn sie nicht absurd wäre. Der Mensch wird nicht aufgeklärt, er muß sich selbst aufklären. Freilich kann man ihm die Gelegenheit rauben, seinen Geist auszubilden, aber man kann ihm nicht diese Ausbildung selbst geben, und die Frage kann daher nur folgenden Sinn haben; soll man dem Volk die Gelegenheit zur Aufklärung rauben? Da nun der Mensch nur in sofern er denkt, und nach Maximen handelt, seine Persönlichkeit beweist, und sich des Menschennamens werth macht, so heißt es so viel, als: soll man dem Menschen die Gelegenheit nehmen ein Mensch zu sein? und nun ist der Fragende selbst in der Frage begriffen, und niemand der fragt, kann über die Antwort urtheilen. Wollte aber jemand fragen, und urtheilen zugleich, so hätte er zu erweisen, daß er ein Wesen ganz anderer Art ist, als die er zum Volke rechnet." Am Ende wird noch die Frage untersucht: ob die Menschenrechte verwirkt werden können? Der Verf. antwortet: „Verwirkt werden sie von jedem, der sie in Andern nicht achtet. Der Beleidigte darf sich mit Gewalt in seinen Rechten schützen, und den andern als bloße ihm lästige Sache behandeln. Verwirkt werden sie von jedem Verbrecher, der die, die Menschenrechte schützende Gesetze nicht achtet." Diese Antwort scheint noch einer nähern Bestimmung bedürftig zu sein. Da der Mensch nie aufhören kann, Mensch zu sein, und da also auch die Verpflichtung des Andern, ihn als Menschen

zu behandeln, nie ganz aufgehoben werden kann, so können auch die Menschenrechte nur zum Theil und nur bis auf einen gewissen Grad verwirkt werden.

Die zweite Abhandlung untersucht das Recht, eine Revolution anzufangen, überhaupt. Es leidet keinen Zweifel, daß die Frage über dieses Recht nicht bei einem gewöhnlichen Gerichtshof entschieden werden kann, weil ein fremder sich die Entscheidung nicht anmaßen darf, und der einheimische durch die Frage selbst gleichsam suspendirt ist, indem er dadurch nothwendig Partei wird. Nur die Folgerung kann Rec. nicht zugeben, daß deswegen diese Frage überhaupt keine Rechtsfrage sei. Denn, wenn schon kein Fremder sich die Entscheidung eigenmächtig anmaßen dürfte, so könnte ihm dieselbe doch als Schiedsrichter aufgetragen werden. Die Natur des Streits schließt also an sich die Möglichkeit eines fori externi nicht aus. Nun müßte doch für das schiedsrichterliche Urtheil eine Norm vorhanden sein, und diese könnte nirgend anders hergenommen werden, als aus dem Naturrecht. Der Verf. sagt: „Da man unter dem Ausdruck: das Recht haben, ein übrigens positiv anerkanntes Recht auszuüben, versteht, so ist die Frage selbst unrichtig gestellt, und es muß anstatt: wer hat das Recht, eine Revolution anzufangen? gefragt werden: wer thut Recht, wenn er eine Revolution anfängt? Die Frage gehört also einzig und allein vor den Gerichtshof der Moral." Allein die Frage ist zwar keine Frage des positiven, wohl aber des natürlichen Rechts; sie gelangt zwar vor den Gerichtshof der Moral, aber gleichsam nur in letzter Instanz, in der Form einer Gewissensfrage, und heißt alsdann so: ist es auch innerlich recht, daß ich von dem äußern natürlichen Recht, eine Revolution anzufangen, Gebrauch mache? Die ganze Verwirrung die jedoch mehr in den Ausdrücken, als in der Sache selbst

herrscht, rührt, wie man sieht, daher, daß der Verf. unter äußerem Recht immer nur das positive Recht versteht, und das Naturrecht von der Moral nicht gehörig absondert.

Der Begriff der Revolution wird so bestimmt: Eine Umänderung der Grundsätze nennt man im Allgemeinen eine Revolution. Dadurch unterscheidet sich dieser Begriff von den ihm zunächst verwandten: Befreiung eines Volks, Majestätsverbrechen, Rebellion, Hochverrath, Reformation, Insurrection und Conspiration, welche nun sämmtlich mit vieler Präcision erklärt werden. Die Antwort auf die Frage, über das Recht zu einer Revolution überhaupt, ist in folgendem Vernunftschluß enthalten: „Eine Handlung, deren gar nicht zu bestimmende, und dennoch äußerst wichtige Folgen entweder in ihr selbst gegründet sind, oder doch als ihrer Möglichkeit nach durch sie veranlaßt vorausgesehen werden können, — eine solche Handlung muß entweder schlechthin aus Pflicht geschehen, oder sie muß gänzlich unterlassen werden. Nun kann keine Handlung weniger in ihren Folgen übersehen werden, als eine Revolution. Der oder die, welche sie beginnen, sind in kurzem nicht mehr über den Gang derselben Herr, und können sie unmöglich mehr nach ihren Absichten leiten; sie können daher unmöglich sich durch die Absichten, die sie hatten, rechtfertigen, weil es in der Natur der Sache liegt, daß die Erreichung dieser Absichten zufällig ist, und ihr Unternehmen mehr Unglück bewirken kann, als je nach dem alten System, das sie umstießen, erfolgt wäre. Eine Revolution kann daher, wenn sie moralischer Weise möglich sein soll, nur als eine Handlung aus Pflicht gedacht werden." Der Obersatz dieses Vernunftschlusses möchte wohl nicht zu vertheidigen sein. Nicht zu gedenken, daß auf diese Art gar kein Recht jemals ausgeübt werden könnte, weil sich die Folgen keiner einzigen Hand-

lung mit Sicherheit bestimmen lassen, so läßt sich überhaupt nicht einsehen, warum ich eine Handlung, die nicht an sich unrecht ist, um ihrer nicht zu bestimmenden Folgen willen unterlassen sollte. Ich weiß mein Recht, nur die Folgen der Ausübung desselben kenne ich nicht, sie können unglücklich, aber auch glücklich sein; so gut ich verpflichtet bin, mögliches Unglück zu verhüten, eben so gut bin ich verpflichtet, mögliches Glück zu befördern; da ich nun, der Voraussetzung nach, für den einen und für den andern Erfolg gleiche Gründe der Wahrscheinlichkeit habe, so wird die Erlaubniß, welche mir nach dem äußern Rechte zusteht, auch innerlich nicht aufgehoben, und mithin ist gar keine Verbindlichkeit vorhanden, eine solche Handlung zu unterlassen. Die Hauptsache bleibt aber freilich immer diese, zu wissen, ob ich je eine Pflicht haben könne, mich zu bemühen, die Grundsätze des Staats, in dem ich lebe, umzuändern? Pflichtmäßig ist nach dem Verf. eine Revolution alsdann, wenn sie geschieht, um Ungerechtigkeit abzustellen, oder um Gerechtigkeit möglich zu machen: vorausgesetzt, daß das Uebel weder in der Administration noch in der Constitution, sondern in den Grundgesetzen selbst liegt, so, daß nicht bloß der Einzelne, sondern zugleich die Menschheit in seiner Person leidet. — Wer kann nun unter diesen Bedingungen eine Revolution anfangen? Der Verf. antwortet: Weder der Fürst als Fürst, noch eine Versammlung, die die Macht in Händen hat; sondern jedem ist es gleich moralisch möglich, und niemand kann sich außer der Gewalt der Wahrheit seiner zufälligen größern Gewalt bedienen. — Da ohne Insurrection eine Revolution nur alsdann möglich ist, wenn sich die Regierung, aus Einsicht in das Ungerechte der Verfassung, freiwillig suspendirt; so beantwortet sich die Frage: thue ich recht, eine Insurrection vorzubereiten? von selbst, und die Gewissensfragen, von welchen der Verf. diese Frage noch besonders abhängig macht, betreffen nicht die Rechtmäßigkeit

der Handlung selbst (das Wort auch im Sinne des Verf. genommen), sondern theils die Reinheit der moralischen Triebfeder im Handelnden, theils die Rechtmäßigkeit der Mittel, welche zur Vorbereitung der Insurrection angewandt werden. Aus dem Bisherigen folgt auch, daß die Regierung über die Rechtmäßigkeit der Revolution überhaupt nicht anders als nach dem angegebenen Zweck derselben entscheiden, und sobald dieser moralisch richtig ist, Niemand wegen der Theilnahme daran strafen, sondern allein über die dazu gewählten Mittel richten kann. Gleichwohl behauptet der Verf., daß derjenige, welcher eine rechtmäßige Revolution zu bewirken suche, ohne dazu aufgefodert zu sein, aber darinn von dem Volke durch keine allgemeine Insurrection unterstützt werde, von der Regierung mit der Confiscation seines Vermögens und der Landesverweisung gestraft werden könne. Der Verf. scheint den Widerspruch selbst gefühlt zu haben, welcher darinn liegt, daß jemand um einer rechtmäßigen, in Hinsicht auf einen moralisch richtigen Zweck unternommenen Handlung willen soll gestraft werden können; deswegen behauptet er: die Confiscation und Landesverweisung seien in diesem Falle keine Strafe zu nennen, weil die Regierung dem, der sie zu stürzen suchte, nur ihre bisherige Wohlthaten entziehe. Allein, daß die Regierung den Bürger bei seinem Eigenthum schützt, und ihn im Lande wohnen läßt, ist keine Wohlthat, sondern eine Schuldigkeit, mithin auf Seiten des Bürgers ein vollkommenes Recht, dessen er wider seinen Willen nur durch Verletzung fremder Rechte verlustig werden kann. Eine solche Verletzung ist aber in dem angenommenen Falle nicht vorhanden, weil dem Volke keine Rechte aufgedrungen werden, die es nicht begehrt, außer wenn Gewalt gebraucht wird; dann aber ist die Gewaltthätigkeit für sich strafbar. — Eine andere Frage bei dieser vielseitigen Materie ist diese: Welche Mittel erlaubt die Moralität der Regierung anzuwenden, um sich

wieder in Ansehen zu setzen? Man könnte kurz antworten: alle die Mittel, welche ihr überhaupt zukommen, um Ruhe und Ordnung wieder herzustellen. Der Verf. nimmt aber von dieser Frage Gelegenheit, die Folgen einer Revolution zu untersuchen, und setzt die gewissen und nothwendigen Folgen derselben, die aus der veränderten Staatspflege entstehen, darein, daß durch eine Revolution alles, was bisher für Recht gegolten har, als etwas, was erst noch zu untersuchen ist, angesehen wird; daß namentlich alles Eigenthum problematisch gemacht wird. Allein wenn man nicht annehmen darf, daß das Eigenthumsrecht überhaupt erst durch den Staat gegründet wird, so läßt sich auch nicht einsehen, wie alles Eigenthum durch die Revolution ungewiß werden soll. Durch diese wird zwar ungewiß gemacht, ob die bisherigen Gesetze über das Eigenthum auch ferner gültig sein werden; allein da auch in dem Falle, wenn diese Gesetze wirklich aufgehoben, und andere an ihre Stelle gesetzt werden, die letztern von Rechtswegen (und davon allein ist die Rede, wenn nur die gewissen und nothwendigen Folgen einer veränderten Rechtspflege in Betracht gezogen werden) keine zurückwirkende Kraft haben, so kann auch durch die Revolution das Eigenthum, welches auf keine in der vorigen Verfassung schon verworfene Art erworben war, nicht im mindesten zweifelhaft gemacht werden. Die Behauptung, daß durch die Revolution alles Eigenthum problematisch werde, hängt mit einer dem Verf. eigenen Theorie des Eigenthums zusammen, welche aber schon darum nicht befriedigend ist, weil sie von dem unrichtigen Satz ausgeht: „Wir müssen eine Sache schon eigen haben, um ihr eine Form geben zu dürfen.“ Eben so wenig gehört unter die gewissen und nothwendigen Folgen einer Revolution die Ungewißheit der übrigen unter der Garantie der vorigen Regierung erworbenen Rechte.

Die dritte Abhandlung beschäftigt sich mit dem Begriff: **Volk.** Dieser Begriff ist verschieden, je nachdem man dabei

an den Unterschied zwischen Herr und Unterthän denkt oder nicht. In der letztern Bedeutung findet der Verf. das Eigenthümliche eines Volks in der Gleichheit der Sitten, und bestimmt den Begriff desselben so: Ein Volk ist eine Menge Menschen, die sich wegen der Uebereinstimmung in ihren Sitten vorzüglich zusammenhalten, und von andern absondern. Unter einem Volk in dieser Bedeutung, wenn es einen Staat ausmacht, spricht man nun wieder von dem Volk im Gegensatz andrer Menschen zu ihm, die man nicht zu dem Volke rechnet. Zu den von dem Volk Ausgenommenen zählt der Verf. vorzüglich die Gebietenden, die Priester und die von diesen beiden dafür anerkannten Gelehrten. Es fragt sich also: was ist das Verhältniß zwischen diesen (den Vornehmen) und dem Volk? Der Verf. antwortet: das Verhältniß zwischen Majorennen und Minorennen, oder Mündigen und Unmündigen (denn beiderlei Ausdrücke sind hier gleichbedeutend). Auf dieses Verhältniß soll nun auch das Staatsrechtliche zurückgeführt, und die Möglichkeit, daß ein Theil die Obergewalt erhielt, davon abgeleitet werden. Allein hierinn kann Rec. dem Verf. unmöglich beistimmen. Die Obergewalt im Staat, wenn sie rechtmäßig sein soll, kann nie anders als durch Vertrag entstanden gedacht werden; dieser aber, wenn er rechtsgültig sein soll, setzt die Mündigkeit der Vertragschließenden nothwendig voraus. Der Verf. wendet dagegen ein: „Jede Wahl der Obergewalt setzt schon eine Uebereinkunft, diese Wahl anzustellen, voraus, welche ursprünglich als unverabredet angesehen werden müßte, weil noch keine rechtliche Gültigkeit der Stimmenmehrheit vor dem Staate statt finden kann: Dadurch wäre aber nur das Bedürfniß einer Obergewalt anerkannt. Da sie aber dann erst, wenn die Majorität rechtlich gilt, gewählt werden könnte, was doch einzig durch sie erst möglich ist, so läßt sich das ursprüngliche Entstehen einer Obergewalt nie durch eine Wahl oder durch einen Vertrag

denken, sondern einzig und allein dadurch, daß Menschen Andre, die sich einer Obergewalt anmaßten, duldeten und sich daran gewöhnten." Rec. antwortet: Um sich die Entstehung einer rechtmäßigen Obergewalt als möglich zu denken, muß man vor dem Unterwerfungsvertrag noch einen frühern annehmen, in welchem festgesetzt wird, daß Stimmenmehrheit statt finden soll. Vermöge dieses Vertrags aber erhält die Majorität eine vollkommene rechtliche Gültigkeit, ohne daß noch eine Obergewalt vorhanden ist. Hingegen unter der Voraussetzung des Verhältnisses zwischen Majorennen und Minorennen ist gar keine rechtmäßige Obergewalt denkbar, weil ein Minorenner, d. h. ein Mensch, dem es an Kenntniß seiner Rechte, und an Fähigkeit, einen vernünftigen Gebrauch davon zu machen, fehlt (S. 59 u. 159), gar nicht — weder ausdrücklich noch stillschweigend — einwilligen kann.

Die letzte Abhandlung, die kürzeste von allen, weil sie bloß das Vorhergehende anzuwenden hat, entscheidet nun die Hauptfrage. Die Antwort darauf ist im Wesentlichen folgende: „Eine Revolution überhaupt wird dadurch moralisch gebilligt, wenn nur durch sie die Menschenrechte können geltend gemacht werden, und also auch eine Revolution des Volks. Das Menschenrecht aber, das dem Volke collective zukommt, ist Aufklärung; denn die andern sind persönlich und hängen, ihrem Einfluß auf eine Revolution nach, alle von der Aufklärung des Volks ab. Will man also das Volk hindern, sich aufzuklären, so thut es recht, sich zu erheben und, wenn diese Hindernisse aus der Constitution entspringen, die Constitution aufzuheben." — Man sieht, daß der Verf. auf ein gleiches Resultat hätte kommen können, ohne den, wenigstens im Staatsrecht, unzuläßigen Begriff vom Volk zu Grunde zu legen.

2. Ueber Religion als Wissenschaft, zur Bestimmung des Innhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Im Verlage der neuprivilegirten Hofbuchhandlung in Neu-Strelitz. 1795. 10 Bog. 8.

Zu einer Zeit, wo so viele Umstände zusammentreffen, die der wahren Religion nachtheilig zu werden drohen, und wo man, zum Theil aus Unwissenheit, zum Theil aus einer sehr irreligiösen Politik, so manche verkehrte Mittel anwendet, ihr sinkendes Ansehen zu stützen; zu einer solchen Zeit ist es doppelt verdienstlich, wenn ein Mann mit Kopf und Herz ernstlich untersucht, was für die gute Sache zu thun sei? Kann er auch zunächst weiter nichts als seinen Rath geben; so ist doch das schon genug. Ein guter Rath ist ein Saamenkorn, das freilich sehr oft auf einen steinigten Acker fällt, aber doch oft auch einen fruchtbaren Boden antrifft, der die Mühe des Ausstreuens reichlich belohnt. In der That! viele Hände, die für die Religion arbeiten und gutes wirken könnten, sind müssig, weil sie nicht wissen, wie sie die Sache angreifen sollen, oder machen wohl gar, so viel an ihnen ist, die gute Sache rückgängig, indem, bei dem jetzigen Zustande der Dinge, der eine, aus Furcht für unaufgeklärt gehalten zu werden, die Behauptungen der Neuern nachsagt, auch ohne davon überzeugt zu sein, und der andere, aus Furcht verketzert zu werden, alles Neue verwirft, auch wenn er nichts dagegen vorbringen kann.

Wer aber in einer so wichtigen Angelegenheit, und zu einer solchen Zeit seinen Rath geben will, der muß mit dem guten Willen, nur für die Wahrheit sine ira et studio zu arbeiten, eine gründliche Einsicht in das Wesen der Religion, und die Art, wie sie auf den menschlichen Geist wirken kann, verbinden.

Nur selten findet man diese Eigenschaften vereinigt, ob es gleich nicht an einer Menge von Schriftstellern fehlt, die in besagter Angelegenheit ihre Stimme gegeben haben und noch geben. Es ist daher ein ungemeines Vergnügen, einen Mann reden zu hören, wo man beide Eigenschaften in einem so vorzüglichen Grade antrifft, wie bei unserm Verfasser, und in dessen Gesellschaft man eben so angenehm unterhalten als mannichfaltig belehrt wird. Wir wollen die Hauptideen desselben unsern Lesern vorlegen.

Die erste Abtheilung untersucht: Wie eine gegebne Religion zu behandeln, und wie insbesondere ihr Innhalt zu bestimmen sei, wenn ihr unmittelbar göttlicher Ursprung bewiesen ist? Hiebei wird vorläufig im ersten Abschnitte gefragt: Was dazu erfodert werde, den absolut göttlichen Ursprung einer gegebenen Religion zu beweisen? und sehr gründlich dargethan, daß hiezu ein historischer und philosophischer Beweis nöthig sei. Wenn nämlich eine Religion einen absolutgöttlichen Ursprung haben soll; so muß sie durch ein von Gott unmittelbar (durch ein Wunder) gewirktes Factum den Menschen bekannt gemacht sein. Wer also den göttlichen Ursprung derselben beweisen will, der muß zweierlei leisten. Er muß erstlich die Existenz jenes Factums beweisen: — dies ist der historische Beweis; und er muß zweitens darthun, daß dieses Factum schlechterdings nicht durch Naturkräfte, sondern durch ein eigentliches Wunder, also unmittelbar von Gott gewirkt sei: — welches das ist, was der philosophische Beweis zu leisten hat. Beide Beweise sollen sich auch nicht mit Wahrscheinlichkeit begnügen, sondern völlig streng sein; weil Wahrscheinlichkeit in diesem Falle zu nichts hilft; indem eine gegebene Religion, wenn ihr göttlicher Ursprung nicht völlig gewiß ist, nicht anders als ein menschliches Werk betrachtet werden kann.

Beiläufig (S. 34) eine Bemerkung gegen Hn. Fichte, der in seiner Kritik der Offenbarung die Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer gegebenen Religion auf einen praktischen Glauben gründen will.

Wenn nun beide Beweise, der historische und der philosophische, geführt sind, der göttliche Ursprung einer bestimmten Religion also außer Zweifel gesetzt ist; so fragt sich: Wie alsdann ihr Innhalt zu bestimmen sei? Diese Frage untersucht der Zweite Abschnitt. Wenn eine vorhandene Religion uns wirklich von Gott mitgetheilt ist; so ist sie etwas Gegebenes, und schon aus diesem Begriffe folgt: daß ihr Innhalt nicht als Wissenschaft im eigentlichen Sinne aufgestellt, sondern nur als ein historisches Ganzes zusammengeordnet werden könne. Daher das Gesetz: daß man sich bei Bestimmung des Innhalts einer solchen Religion ganz streng an die Urkunde, worinn sie mitgetheilt ist, halten muß. Man muß ihre Lehren völlig rein darstellen, so, wie sie in der Urkunde enthalten sind. Was man allenfalls hinzufügen kann, ist, daß man diese Lehren systematisch in ein Ganzes verbindet, wofern das angeht, und die Folgerungen hinzusetzt, die sich aus demselben nothwendig ergeben.

Um aber eine vollständige Kritik der Bestimmung des Innhalts einer gegebnen Religion zu liefern, entwickelt und prüft der Verf. sehr scharfsinnig die Principien überhaupt, die bei der Beurtheilung einer göttlichen Religion zum Grunde gelegt werden können. Jedes Princip für die Beurtheilung eines Gegenstandes muß aus dem Begriffe desselben abgeleitet sein. Nun enthält der Begriff einer von Gott gegebnen Religion drei besondere Begriffe: den Begriff der Religion, den Begriff des Gegebenseins von Gott, und den Begriff des Gegebenseins überhaupt. Jeder von diesen Begriffen ist, bei der Beurtheilung vorhandener Religionen, als Princip zum Grunde gelegt worden. Einige glauben, aus

dem Begriffe der Religion den Innhalt derselben bestimmen, oder, daraus ableiten zu können, was dieselbe enthalten, und nicht enthalten müsse. Andere sind der Meinung, daß sich dies aus dem Begriffe von Gott ableiten lasse. Allein der einzig richtige Weg ist, wenn man das letzte Princip zum Grunde legt, und sich streng an den Begriff des Gegebenseins hält, wenn man also den Innhalt einer von Gott entsprungenen Religion bloß historisch zu bestimmen sucht.

I. Untersuchung der beiden ersten, heterologen Principien für die Innhaltsbestimmung einer von Gott gegebenen Religion. 1) Diejenigen, die das erste heterologe Princip — den Begriff der Religion — zum Grunde legen, und hieraus bestimmen wollen, was zum eigentlichen Innhalte einer gegebenen, von Gott entsprungenen Religion gehöre, oder nicht; haben allerdings für sich, daß der Begriff der Religion nicht a posteriori entstanden ist. Wäre er das, so könnte er überhaupt nicht als Princip der Beurtheilung gebraucht werden. Aber er ist ein Begriff a priori, macht also auf Allgemeingültigkeit mit Recht Anspruch, und es scheint, daß auch eine von Gott gegebene Religion der Beurtheilung nach diesem Begriffe unterworfen werden müsse. Allein eine absolut göttliche Religion ist von ganz eigner Art. Sie ist durch ein Wunder gegeben, ist ein Factum aus der übersinnlichen Welt; und auf das Ubersinnliche können wir unsere Begriffe überall nicht anwenden, um es danach zu beurtheilen. (Aber, nicht einmal das Factum, wodurch eine absolut göttliche Religion mitgetheilt wird, gehört in die übersinnliche Welt; noch viel weniger der Innhalt einer solchen Religion; sondern allein die wirkende Ursache jenes Factums, die Gottheit, welche die Religion durch ein Wunder mittheilt, ist ein übersinnliches Wesen. Rec. kann es daher nicht unterschreiben, wenn der Verf. behauptet, daß eine göttliche Religion darum nicht nach unsern Begriffen beurtheilt werden könne, weil sie ein

Factum aus der übersinnlichen Welt sei; und er kann dies um so weniger, da der Verf. selbst an mehrern Stellen voraussetzt, daß das Factum, wodurch eine göttliche Religion mitgetheilt wird, nach dem Begriffe der Causalität beurtheilt werden könne und solle). 2) Die Vertheidiger des zweiten heterologen Princips glauben aus dem Begriffe von Gott erkennen zu können, was derselbe uns mitgetheilt haben könne, und was nicht. Dadurch glauben sie, bestimmen zu können, was zum eigentlichen Innhalte einer gegebnen Religion gehöre, und was bloß Nebensache, oder gar unächt und untergeschoben sei. Wenn man bei diesem Princip zuvörderst auf die physische Möglichkeit sieht, und fragt: ob es der Gottheit physisch möglich war, den vorhandenen Innhalt einer gegebenen Religion mitzutheilen, oder nicht? so ist dies Princip völlig unbrauchbar. Denn hier müssen wir sagen: für Gott ist kein Ding unmöglich. Wenn man aber auch den Innhalt einer gegebenen Religion dadurch prüfen wollte, daß man untersuchte, ob es der Gottheit moralisch möglich war, uns denselben mitzutheilen? so führt das auch nicht weiter, denn gesetzt, eine Religion, deren unmittelbar göttlicher Ursprung erwiesen ist (und von einer solchen ist die Rede) enthielte etwas, das mit unserm praktischen Begriffe von Gott nicht zusammenstimmte; so müßten wir es doch gelten lassen. Wir könnten eine solche Lehre nicht verwerfen, weil sie zu unserm Begriffe von Gott nicht paßte, sondern wir müßten unsern Begriff von Gott erweitern, damit er dieser Lehre nicht widerstritte.

II. Uber das richtige Princip für die Innhaltsbestimmung einer göttlichen Religion. Es fragt sich 1) Gehören alle Theile der heiligen Urkunde zum Innhalte der Religion oder nicht? ist vielleicht von den Verfassern etwas zugesetzt, das also nur menschliches Werk ist? — Diese Frage muß entweder durch ein äußeres oder inneres Kriterium beantwortet werden. Ein äußeres, wenn etwa der Schriftsteller hie

und da selbst sagt, daß er hier in seinem eignen Namen rede, ist völlig entscheidend. Ein inneres Kriterium aber giebt es nicht. a) Kein positives, kein solches, woran wir erkennen könnten, diese oder jene Lehre sei göttlich. Denn ein solches Kriterium müßte entweder aus dem Begriffe der Religion, oder von dem Zwecke der Offenbarung hergenommen sein. Der Begriff der Religion aber kann, dem vorigen zufolge, nicht gebraucht werden, um danach zu beurtheilen, ob eine gegebene Lehre göttlichen Ursprungs sei oder nicht; und was für Zwecke und wie viele die Gottheit bei ihrer Offenbarung haben möge, kann kein Sterblicher wissen; noch weniger, welche Mittel sie zur Erreichung dieser Zwecke für die besten erkenne. Es giebt b) auch kein negatives Kriterium, wodurch sich ausmachen ließe, diese oder jene Lehre sei nicht von Gott gegeben. Ein solches Kriterium kann aa) nicht in den Gesetzen der theoretischen Vernunft liegen. Selbst das Gesetz des Widerspruches kann kein solches abgeben. Denn, wenn eine Religion, vorausgesetzt daß ihr unmittelbar göttlicher Ursprung erwiesen sei, selbst etwas Widersprechendes enthielte; so dürften wir dies doch nicht verwerfen, sondern müßten, da wir die übersinnliche Welt gar nicht kennen, unsre Vernunft unter den Glauben gefangen nehmen. (Diese Folgerung ist allerdings richtig. Hätte uns Gott widersprechende Lehren in der That mitgetheilt; so müßte sich unsre Vernunft gläubig vor ihm beugen: er ist höher denn alle Vernunft. Aber dieser Fall ist unmöglich. Denn, wenn er möglich wäre, wenn es also etwas Widersprechendes geben könnte; so würde die Religion, die dergleichen enthielte, ob sie gleich von Gott gegeben wäre, dennoch nicht von Gott gegeben sein, und so als widersprechend und unvernünftig verworfen werden müssen). — Ein negatives Kriterium kann auch bb) nicht von der praktischen Vernunft hergenommen werden. Man könnte etwa sagen: „Sofern eine gegebne Religion dem Moralgesetze widerstreitet, kann sie nicht von Gott sein. Ist

also ihr übersinnlicher Ursprung bewiesen, so muß sie von einem bösen Geiste geoffenbart sein." Aber, wenn das möglich wäre, so würde die Sache der Offenbarung überhaupt unsicher werden. Denn wenn eine Offenbarung auch lauter Lehren enthielte, die mit dem Moralgesetze übereinstimmten, so könnte sie doch von einem bösen Geiste herrühren. Dieser könnte sie aus listigen Absichten gegeben haben. Also entweder müssen wir annehmen, daß Gott die Macht, Wunder zu thun, niemanden verliehen habe, oder wir müssen die Sache der Offenbarung gänzlich dahingestellt sein lassen, und gar keinen praktischen Gebrauch davon machen. (Nun wohl wird der Zweifler sagen, so lasset sie dahingestellt, und machet keinen Gebrauch davon! Und was will man hierauf antworten? Etwa, daß wir dadurch sehr viel verlieren, und eine große Stütze der Moralität entbehren würden? So wird er höchstens eingestehen, daß das freilich schlimm genug sei, sich nun aber einmal nicht ändern lasse.)

2) Die zweite Frage ist: Wie ist der Inhalt einer von Gott gegebnen Religion dem Sinne nach zu bestimmen? — Man muß sich bloß an den Wortverstand der heiligen Urkunde halten, der nach den Gesetzen der historischen Auslegung gefunden wird.

In der zweiten Abtheilung wird untersucht, wie eine gegebne Religion zu beurtheilen und zu behandeln sei, wenn ihr göttlicher Ursprung nicht bewiesen ist? Alsdann muß zuvörderst Religion als Wissenschaft aufgestellt, und sodann gezeigt werden, wie die gegebene Religion nach dieser Wissenschaft zu beurtheilen sei?

Abschnitt I. Wie kann Religion als Wissenschaft bestimmt werden? Man muß 1) zeigen, woher der Begriff von Gott, als Grundlage der Religionswissenschaft, entstehe. Er ist ein Begriff a priori; und entspringt aus der Foderung der Vernunft, das höchste Gut zu realisiren. Die einzige

Bedingung, unter welcher die Erfüllung dieser Foderung möglich ist, ist die Existenz eines vollkommen mächtigen und moralischen Wesens. So führt die Vernunft auf den Begriff von Gott. — Es wird 2) erfodert, daß man diesen Grundbegriff der Religionswissenschaft weiter entwickele, und näher bestimme: Was die Religionswissenschaft alles zu leisten habe.

Abschnitt II. Wie ist eine gegebne Religion (unter der Voraussetzung, daß ihr unmittelbar göttlicher Ursprung nicht bewiesen werden könne) zu behandeln? 1) Wie ist zu bestimmen, was zu ihrem eigentlichen Innhalte gehöre und was nicht dazu gehöre? — Man muß die Urkunde der gegebnen Religion nach der Religionswissenschaft prüfen, und was weder zum theoretischen noch praktischen Theile dieser Wissenschaft gehört, von dem eigentlichen Innhalt absondern. Das Fehlende muß ergänzt werden. 2) Wie ist die Urkunde bei Auslegung ihres Sinnes zu behandeln? — Die Auslegung kann einen doppelten Zweck haben: a) Die gegebne Religion historisch aufzustellen, und also bloß zu zeigen, was darinn wirklich gelehrt werde? oder b) nach Anleitung derselben eine Religionswissenschaft zu lehren. Im ersten Falle muß die Auslegung streng historisch sein. Im andern aber wird noch etwas mehr erfodert. Es muß nämlich in diesem Falle nicht allein der Sinn der Urkunde völlig historisch richtig angegeben, sondern überdem auch noch bestimmt werden, wiefern der Schriftsteller die Religionswahrheiten richtig oder unrichtig vorgestellt habe.